This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

45. 1277.

Das

Evangelium Johannis

und

die neueste Hypothese

über seine Entstehung.

Ein Beitrag

zur Kritik der Evangelien

von

J. H. A. Ebrard,

Dr. phil., Licent. und ausserordentl. Professor der Theologie zu Zürich.

Zürich,

Verlag von Meyer und Zeller.

1845.

Druck von Zürcher und Furrer.

Vorwort.

Vorliegende Bogen möge man, wenn man so will, als einen selbständigen Nachtrag zu meiner wissenschaftlichen Kritik der evang. Geschichte betrachten. Zunächst sind sie unabhängig hievon, nämlich zum Behufe academischer Vorlesungen entstanden und zwar auf Anlass der Abhandlung von Baur über die Composition und den Charakter des joh. Ev. (in *Zeller's* theol. Jahrb. 1844, 1, 3, 4), und da der Gegenstand wichtig genug ist, und diese Untersuchungen ein abgerundetes Ganze für sich bilden, glaubte ich hinreichende Veranlassung zu haben, sie als besonderes Schriftchen an's Licht treten zu lassen. Diejenigen meiner Zuhörer, welche im verflossenen Semester die n. t. Einleitung bei mir gehört haben, werden darin manchen Punkt genauer erörtert finden, über den ich in den Vorträgen eiliger hinweggehen musste. Welche Methode und wel-

chen Ton der Polemik man in diesem Schriftchen zu erwarten hat, brauche ich nicht hier im voraus zu beschreiben, da es ein Jeder sogleich selber finden kann, wenn er das Schriftchen liest.

Der Verfasser.

Einleitendes.

Nach der letzten Phase der Evangelienkritik bei Bruno Bauer war nichts weiter zu erwarten, als dass die Evangelien noch offen für Werke *geflissentlicher, bewusster Fiktion* würden erklärt werden. Die Annahme einer unbewussten, unwillkürlichen Fiktion konnte sich unmöglich lange halten. Zu diesem letzten Ziele hat nun Baur in Betreff des Ev. Joh. einige entschiedene Schritte vorwärts gethan. — Ob ein solches Resultat dem Theologen *erwünscht* sei oder nicht, darnach hat der Kritiker nichts zu fragen. Als Kritiker stellen wir uns über alle theol. Voraussetzungen hinaus, und untersuchen, rein *e concessis* argumentirend, ob Baur's eigene Argumente logisch, grammatisch und historisch zu rechtfertigen seien. Ganz dieser Standpunkt ist es, auf den ich mich im Folgenden stelle.

Vor allem überblicken wir den Gang der Baur'schen Untersuchungen.

Baur schlägt folgenden, ziemlich complicirten Weg ein, den wir mit sehr genauen prüfenden Blicken betrachten müssen, wenn uns die feine Mischung von Wahrem und Falschem nicht täuschen soll. Er gibt leise und unschuldig (p. 3) die Absicht kund, prüfen zu wollen, ob dem Ev. Joh. der *strenghistorische Charakter* zukomme, und

ob hier nicht vielmehr alle Geschichte nur dazu diene, dass an ihr eine Idee dargestellt und „das Geschichtliche unter bestimmte Gesichtspunkte gebracht werde.“ Er gibt (p. 4) zum voraus zur Beruhigung aller ängstlichen Gemüther zu, dass ja auch wohl ein *Apostel* selbsteigen sich auf einen nicht streng geschichtlichen Standpunkt gestellt und das Faktische seinem Zweck gemäss „umgeändert haben könne.“ (Vgl. p. 631.) — Wer denkt hier an Schlimmes? Der apostolische Ursprung soll bei dieser Untersuchung unangefochten bleiben. Der „nicht streng historische“ Charakter soll bloss darin bestehen, dass „die Geschichte unter bestimmte Gesichtspunkte gebracht wird“, etwa wie bei Thucydides, Tacitus, Ranke, und die etwaigen „Umänderungen“ sind solche, wie sie etwa ein Apostel selbst sich erlauben konnte. — Allein pag. 11 ist plötzlich davon die Rede, „ob die aus der geschichtlichen Erzählung hervor„blickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der „rein geschichtlichen Tendenz des Ev. anzusehen ist, oder „ob die Idee in ihrer eigenen selbständigen Bedeutung so „übergreifend über die Geschichte ist, *dass sie sie selbst „nach ihr gestaltet und im Grunde nur zur Form ihrer äus„seren Erscheinung* gemacht hat.“ — Giebt es nicht noch ein Drittes? Kann nicht die Idee, ohne einerseits zum verschwindenden Moment zu werden (wie etwa bei Mk.), und ohne andrerseits über die Geschichte überzugreifen und dieselbe, dem faktischen Geschehensein zuwider, erst zu *machen* (wie beim historischen Roman), nicht auch eine objektiv in der Geschichte selbst liegende sein, die der Autor nur auffindet, erfasst, wonach er die Geschichte, ohne der historischen Wirklichkeit zu nahe zu treten,

nur ordnet? So viel ist in der That gewiss, dass daraus, dass ein Autor eine Geschichte „unter bestimmte Gesichtspunkte stellt", noch nicht gefolgert werden darf, dass diese Geschichte desshalb nun nicht mehr historisch glaubwürdig sei. Letzteres aber behauptet Baur pag. 397 ff. Weil dem „vierten Evangelisten die geschichtliche Erzählung dazu dient, „eine von seinem höhern Standpunkt aus für die geschicht„liche Betrachtung gewonnene Idee *an der ev. Geschichte* „*darzustellen*," so folgt daraus „zwar nicht, dass — die „hist. Glaubwürdigkeit *völlig* in Zweifel gestellt werden „müsste; die Hauptidee kann ja auch aus der Geschichte „selbst abstrahirt sein; . . . . aber es liegt doch die „*Wahrscheinlichkeit* nahe, dass eine so vorherrschende Idee „irgend einen auch auf das Materielle der geschichtlichen „Erzählung sich erstreckenden Einfluss gehabt habe." Es ist dies in jedem Fall ein grober Trugschluss. Die *Möglichkeit in abstracto* kann man zugeben; wenn ein Schriftsteller (kann man sagen) eine Geschichte dazu benützt, eine Idee an ihr darzustellen, so ist *in abstracto* beides denkbar, sowohl dass er die objektiv im Faktum liegende Idee erkennt und durch sie die Darstellung des Faktums belebt, als auch, dass er eine, nicht im Faktum liegende, nur subjektive Idee zu Grunde legt (etwa wie Schiller in seinem Wallenstein) und hienach das Faktum umbeugt und umdichtet. Wo aber nicht bestimmt die Dichtung sich als Dichtung kundgibt, da ist offenbar das *Erstere* mit *mehr Wahrscheinlichkeit* zu präsumiren, falls man nicht *grobe Selbsttäuschung* oder *groben Betrug* voraussetzen will.

Wenn also Baur pag. 11 — 191 nachweist, dass im

Ev. Joh. sich eine Hauptidee und ihre Durchführung zeige, so folgt *daraus* im mindesten noch nichts gegen den streng historischen Charakter des Ev. In der That bringt auch Baur in dem genannten *ersten Abschnitte* gelegentlich noch weitere Beweise bei, welche seiner Schlussfolgerung erst Halt und Stütze geben, und welche er dann im *zweiten Abschnitt* pag. 398—475 zusammenstellt. Er sucht nämlich zu zeigen, 1) wie die im vierten Ev. erzählte Geschichte Jesu dem historischen Thatbestand, wie er aus den Syn. sich darstelle, widerspreche und völlig damit unvereinbar sei, so zwar, dass die grössere hist. Wahrscheinlichkeit sichtlich auf Seiten der synopt. Relation sei, und 2) wie die im vierten Ev. erzählte Geschichte auch in sich selbst schon unnatürlich und unwahrscheinlich sei, und den Charakter sichtlicher Erdichtung an sich trage. — Auch bei ihm also (wie bei Strauss und den übrigen) beruht die *Kraft* der Argumentation nicht etwa auf dem *Plan*, den er im Ev. Joh. nachgewiesen hat, sondern auf den *Widersprüchen mit den Syn.* und auf den *innern Ungereimtheiten.* Allerdings ist aber auch seine Darstellung des *Planes* des vierten Ev., obwohl darin manches sehr Wahre und mancher schöne Blick vorkommt, durch jene behaupteten Widersprüche inficirt. Und so ist uns in Betreff Baur's von vorneherein ganz dieselbe Methode vorgezeichnet, wie in Betreff von Strauss u. s. w. Wir müssen den *wahren Plan* des vierten Ev. vor allem positiv darstellen, sodann an den einzelnen betreffenden Stellen die von Baur behaupteten Ungereimtheiten der bei Joh. erzählten Begebenheiten, sowie die Widersprüche zwischen Joh. und den Syn. prüfen.

Im *dritten Abschnitt* (pag. 615—700) fragt Baur nach der „Stellung des Ev. Joh. zum Bewusstsein der Zeit.“ Er unterscheidet drei Standpunkte des Urchristenthums. Der älteste (*petrinische*) in den drei Syn. (auch Lukas!) repräsentirt, fasse das Christenthum in seiner Identität mit dem Judenthum, als ein um des Judenthums willen Vorhandenes, als Erfüllung der Weissagung, als verallgemeinertes Gesetz auf. Der zweite, *Paulinische*, repräsentirt in denjenigen paulinischen Briefen, die Baur für ächt hält, fasse Jesum auch noch auf als blossen Menschen, der sich durch den Kampf erst zur Gottessohnschaft hinanringe, und bei dem „das Göttliche doch nur als ein erst „hinzugekommenes Accidens seiner substantiellen menschlichen Natur zu betrachten sei“ (pag. 618). Der dritte, (*pseudojohanneische*,) angebahnt in den „unächten“ Briefen an die Col. und Eph. und im Hebräerbrief, repräsentirt im vierten Ev. und sogenannten ersten Brief Johannis, setze das, was bei Paulus „die erst durch Kampf und Widerstreit „werdende Vermittlung der Gegensätze ist“, als „ewige „Ruhe der über den Gegensätzen schwebenden Einheit.“ Das Wesentliche des Christenthums sei hier nicht „jener „durch die Macht der Sünde und des Gesetzes bedingte, „durch so harte Gegensätze hindurchgehende, objektiv „im Versöhnungstode, subjektiv im Glauben sich vollziehende Process“, sondern „die Offenbarung in der Herr„lichkeit Gottes im Eingebornen, in dem alles Unvollkom„mene, Endliche, Negative auf absolute Weise aufgehoben „ist.“ Dieser Standpunkt setze den paulinischen voraus, und könne sich erst in einer spätern Periode entwickelt haben. Schon darum sei es unwahrscheinlich, dass der

Verf. der diesen Standpunkt athmenden Schriften der gleichzeitig mit Paulus lebende Johannes sei, der überdies im neuen Test. als Anhänger des petr. Standpunktes erscheine.

Wir werden jener Baur'schen Darstellung der drei Standpunkte, in der wieder Wahres und Falsches wunderlich gemischt ist, die aus dem Galaterbrief, den übrigen paulin. Briefen und der Ap.gesch. sich ergebende historisch-wahre Darstellung entgegenstellen. Der Plan des Ev. Joh., die Beurtheilung der innern Schwierigkeiten und endlich die Thatsachen des Urchristenthums sollen einen ersten Abschnitt dieser Schrift bilden.

Endlich geht Baur (pag. 631 ff.) auf die Frage nach dem Verf. förmlich ein. Gegen die Autorschaft des Johannes bringt er in Summa fünf Beweise; erstlich, dass der historische Johannes dem beschränkten judenchristlichen Standpunkt angehört habe; zweitens, dass sich im Ev. Joh. eine schlechte Kenntniss der paläst. Localitäten zeige; drittens die Stellung zum Paschastreit; viertens, dass die Apokalypse entschieden einen andern Verfasser haben müsse, als das Ev., jene aber entschieden ächt, dies also entschieden unächt sei; fünftens, dass in den zwei ersten Jahrhunderten keine Zeugnisse für das Dasein und die Aechtheit des vierten Ev. sich aufbringen liessen. Diese Argumente werden wir im zweiten und soweit sie die Apok. betreffen, im dritten Abschnitt prüfen.

Wie ist nun aber nach Baur das Ev. Joh. entstanden, wenn es nicht ächt ist? Die Antwort auf diese Frage offen und ehrlich mit dürren Worten zu geben, hat er wohlweislich vermieden. Diese Antwort hat er in

vielen Bruchstücken an viele Stellen hin verstreut. Wir müssen sie erst zusammensuchen. Pag. 142, 166, 178 lesen wir gelegentlich, dass der Autor des vierten Ev. gar nicht darauf Anspruch gemacht habe, Geschichtliches zu liefern. Pag 182, Anm. 1, wird sogar aus den Worten Joh. 20, 9, δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι gefolgert, dass der Verfasser des vierten Ev. alles, was ihm der Idee nach gewiss war, auch sofort für historisch wirklich gehalten habe, und eben dies „Glauben" nenne. Allein dann wird doch schon wieder (im Verlauf des zweiten Abschnitts und auch schon pag. 36) bewiesen, dass der Autor, als er schrieb, die Syn. vor sich hatte und berücksichtigte, so dass also seine Abweichungen und Widersprüche jedenfalls als *bewusste*, *willkührliche*, *absichtliche* Umbiegungen der geschichtlichen Wirklichkeit erscheinen. So heisst es denn auch pag. 36 mit dürren Worten, der Verf. habe „gemäss seiner Grundideen den aus der Evv. „Tradition eklektisch genommenen hist. Stoff aus einem „andern Gesichtspunkt aufgefasst, *in verschiedene Combi-* „*nationen gebracht*, und eben desswegen *mehr oder minder* „*umgestaltet.*" Noch Näheres erfahren wir pag. 681 ff. Im zweiten Jahrhundert war die Kirche bewegt von vier Fragen, nach der *Gnosis*, der Lehre vom *Logos*, dem *Montanismus* und der *Zeit des Pascha.* Der Verf. nahm die Grundbegriffe der Gnosis, ohne sich dieser darum ganz hinzugeben, doch in freier und selbstständiger Weise auf, und legte sie Christo selber in den Mund, indem er hiezu Reden und Gespräche *fingirte und erfand.* Ebenso machte er's mit dem Logos der alex. Philosophen und mit dem montanistischen Paraklet. Der Evangelist konnte sich dem

Einfluss dieser Zeitideen „nicht entziehen“, und verarbeitete sie deshalb. Im Paschastreit stand er auf der Seite der freiern abendländischen Richtung, die sich vom mos. Gesetz ganz unabhängig gemacht hatte und das Paschagesetz durch Christum abolirt glaubte, und deshalb Christum für das rechte Passah hielt und ihn am 14. Nisan gestorben glaubte. Deshalb änderte er die von den Syn. überlieferte Geschichte, dass Jesus am 15. gestorben sei, frischweg um, und liess ihn am vierzehnten sterben. Eben darum (pag. 680 f.) empfahl sich dies Ev. der Kirche des zweiten Jahrhunderts, welche alle jene alexandrinischen, montanistischen, gnostischen, antijudaistischen Ideen nicht anders als in sich aufnehmen konnte.

Der Verf. wollte nicht selbst seine Schrift für johanneisch ausgeben (p. 685); die Aufschrift: *εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην* ist nicht von ihm selbst; der Anhang cap. 21 ist unächt. Doch „will die Schrift ein Ev. sein (pag. 686), „von wem anders aber können Ev. verfasst sein, als von „Aposteln, oder solchen, die in der nächsten Verbindung „mit Aposteln stunden, und wohin anders als in diesen „Kreis der unmittelbaren Nähe Jesu werden wir gewie„sen, wenn der Verf. gleich im Eingang seines Ev. sich „als einen solchen bezeichnet, welcher die Herrlichkeit „des fleischgewordenen und unter den Menschen wohnen„den Logos gesehen habe?“ „Der Verf. wollte sein Ev. „als eine, wenn auch nicht vom Ap. Johannes verfasste, „doch im engsten johanneischen Kreise entstandene Schrift „angesehen wissen. Er bezeichnete sich so zwar nicht un„mittelbar als den Apostel Johannes, aber es kann nicht „gegen seine Absicht gewesen sein, sie für johanneisch

„zu halten.“ Da der Kleinasiate Polykrates es ist, der bei Eus. 5, 24 den Johannes als ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών bezeichnet, diese Bezeichnungsart also in *Kleinasien* üblich war, so sehen wir, dass der Verf. des vierten Ev., wenn auch er den Johannes mit jenen Worten bezeichnet, seine Schrift für Kleinasien bestimmt hat. (pag. 687 f.)

In Summa: Ein im zweiten Jahrhundert lebender Mann hat ein Buch *in der Absicht* geschrieben, *dass man es für johanneisch halten sollte.* Er hat in diesem Buche Dinge als geschehen erzählt, von denen er *wusste*, dass sie nicht geschehen waren.

Die Frage, ob dies Verfahren das eines Betrügers sei, lässt sich in der That leicht entscheiden, und zwar mit einem Ja. Zwar fragt Baur (pag. 689) „ob denn „nicht der Evangelist, der sein Ev. darauf anlegte, das „Innerste der Person Jesu dem Blicke aufzuschliessen, „*gleichsam ein an dem Busen Jesu liegender Jünger* wirklich „gewesen sei?“ Er habe, sagt er, „diess absolute Be„wusstsein in sich gehabt.“ Allein wenn er auch zehnmal dies absolute Bewusstsein, gleichsam ein am Busen Jesu liegender Jünger zu sein, in sich hatte, so ist damit noch nicht erklärt, wie er dem empirischen Bewusstsein so ins Angesicht lügen konnte, dass er sich nicht bloss als *gleichsam* einen Busenfreund und Jünger Jesu aus späterer Zeit, sondern für einen jener *wirklichen* Jünger, die mit Jesu gelebt hatten, und zwar für einen bestimmten, den Johannes, ausgab, und das noch überdiess so heimlich und versteckt. Also, dass das vierte Ev. das Werk eines (frommen?) Betruges ist, steht durchaus fest. Auf

die Frage aber, ob diess psychologisch denkbar, und sich mit dem sittlichen Charakter dieser Evangelienschrift und mit dem Charakter des göttlichen Wortes überhaupt vereine, lassen wir uns nicht ein. Der Kritiker hat sich um theol. Fragen gar nichts zu kümmern, unparteiisch muss er zwischen Christenthum und Heidenthum dastehen, und man darf es ihm nicht ansehen, welchem von beiden er angehört. Von jener Frage völlig absehend, gehe ich also zur rein kritischen Prüfung der einzelnen Argumente über, worauf Baurs Resultate beruhen.

Erster Abschnitt.

Der Inhalt.

§. 1.

Der Plan des vierten Evangeliums.

Es kann jetzt als ausgemacht betrachtet werden, dass dem vierten Ev. noch in ganz anderer Weise ein *Plan* zu Grunde liegt, als den drei ersten. Matthäus will den Juden zeigen, dass Jesus der Sohn Abrahams und Davids, der erwartete Messias ist, wie nach seiner Abstammung, so nach seinem Leben, Sterben und Auferstehn; Marcus predigt den Heiden Jesum als den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in der unmittelbaren Göttlichkeit seiner Erscheinung; Lucas hat es schon mit dem Gegensatz von Juden- und Heidenchristenthum, oder vielmehr mit der Einheit beider im Christenthum zu thun, wenn er sein Ev. über die Himmelfahrt hinaus bis zum Uebergang des Christenthums von Jerusalem über Antiochia nach Rom fortsetzt, und wenn auch im ersten Theil seiner Schrift der Hauptgedanke überall wiederkehrt, dass *nicht bloss Israel* und dass *nicht ganz Israel* — dass *auch* die bussfertigen *Heiden*, dass *nur* die *bussfertigen* Juden (also der geistliche Same Abrahams, wie Paulus im Galaterbriefe sagt) an der Erlösung Theil haben und Jesus der *Sohn Adams* (cap. 3, 23 ff.), der *zweite Mensch*, der Erlöser *beider* Sphären ist. In noch ganz anderer Weise verfolgt aber Johannes einen bestimmten Plan.

Er fasst das Christenthum nicht bloss auf nach einer der Seiten hin, zu denen es sich *historisch* in ein Verhältniss gestellt hat; er fasst es auf in seiner *rein ideellen, ewigen* Beziehung. Wenn er *Jesum als den* darstellt, *in dem die δόξα des Vaters erschienen ist*, und der diese *δόξα im Kampfe mit der Finsterniss* thatsächlich geoffenbart und in der *Nacht des Leidens* das *Licht der Liebe* verklärt hat, so ist ihm die δόξα nicht bloss der allgemeine Eindruck der Göttlichheit und Erhabenheit Jesu, wie ihn Marc. beschreibt, noch auch die specielle Messiaswürde, wie sie Matth. schildert; ihm ist die δόξα Objekt nicht der Phantasie noch der geschichtlichen Anschauung, sondern der Speculation. Die joh. Lehre von der in Christo erschienenen δόξα des Vaters bildet den principiellen Hauptpunkt, worin er über das, Schöpfer und Geschöpf durch unendliche Annäherungsreihen und Abstufungen *vermischende* Heidenthum, und über die Schöpfer und Geschöpf in ihrem *Getrenntsein* darstellende a. t. Offenbarung hinausgeht. So erscheint ihm das Leben Jesu auf Erden allerdings auch in seinem hist. Zusammenhang, den es in der Wirklichkeit hatte, d. i. in seiner Verknüpfung mit dem a. T., und Joh. fasst den Täufer auf in seiner grandiosen Bedeutung als den, in dem die ganze a. t. Prophetie, die μαρτυρία, sich concentrirte. Aber nicht *bloss* in diesem hist. Zusammenhang fasst er Jesu Leben auf, sondern zugleich im absoluten Zusammenhang mit den ewigen Thatsachen im innern Leben Gottes und in der gesammten (die Schöpfung einschliessenden) Offenbarung Gottes.

So kömmt es, dass die gegen Jesum ankämpfende Feindesmacht nicht bloss eine irdische, sondern auch eine

überirdische ist. Auch hier schliesst Joh. die irdische Erscheinung des Kampfes nicht aus; doch fasst er sie in ihren allgemeinen Momenten auf. Es erscheinen bei Joh. nicht einzelne individuelle Gegner Christi; die Erwähnung der bestimmten „Pharisäer“ oder „Sadducäer“ tritt relativ zurück. Das Judenthum als solches (*οἱ Ἰουδαῖοι*) und das Heidenthum als solches (vergl. Joh. 12, 20) tritt zu Christo in Beziehung. (Vergl. noch Joh. 10, 16; 17, 20.) Besonders wichtig sind auch sogleich die Anfangsworte unsers Ev. Man irrt wohl schwerlich, wenn man annimmt, dass der Verf. diese Worte in bewusster Beziehung zu *Gen.* 1, 1 geschrieben, und beabsichtigt hat, den ganzen Verlauf der Welt von der Erschaffung an von neuem Gesichtspunkt aus, nämlich in seiner Beziehung auf den Sohn Gottes, durchzugehen. —

Sehen wir nun den Plan des Ev. im einzelnen an. Zuerst schildert er einzelne Augenblicke des Zusammentreffens Jesu mit dem Täufer und mit einzelnen seiner nachherigen Jünger, *worin die göttliche δόξα des Ersteren bedeutsam zur Erscheinung gekommen war.* Das Verhältniss Jesu zum Täufer im Zusammenhange als Historiker zu beschreiben, dessen überhebt er sich; hier, wie so oft, setzt er die Bekanntschaft mit dem von den Synopt. erzählten Stoffe voraus, und beschränkt sich auf einzelne Momente, die er zu einem höhern Ganzen, das nicht durch die Bande des objektiven Realzusammenhangs, sondern durch die der Idee verbunden ist, vereinigt.*) Dann zeigt er an

*) Daraus folgt nur immer noch nicht, dass diese Momente erst durch die Idee geschaffen worden seien. Die einzelnen zusam-

der *Hochzeit zu Kana*, wie Jesus „seine Herrlichkeit offenbarte," so nämlich, dass er zwar Macht hatte über die Natur, das Geringe zu verklären in ein Besseres, aber (vrgl. meine Ev. Krit. §. 58, pag, 321 die Erklärung von Joh. 2, 4) diese seine Macht noch nicht äusserlich wollte hervortreten lassen,*) sondern erst nach der geistigen Erlösung von der Sünde die Erlösung der Natur vom Tode, d. i. seine äussere Herrlichkeit, offenbaren wollte.

Sodann erzählt Joh. von Jesu, wie er zuerst zu Jerusalem von heiligem Eifer für die Heiligkeit des Gotteshauses ergriffen wurde, und hier zuerst *ein leiser Widerwillen der Hierarchie gegen ihn* begründet ward. In der Zwischenzeit zwischen dieser ersten und der zweiten Festreise hebt Joh. einzelne Vorfälle heraus, welche als Typen des Verhältnisses, in dem Jesus zu den verschiedenen Kreisen im Volke stand, klar wird. In Jerusalem schleicht der empfängliche Nicodemus**) heimlich zu Jesu; am Jordan thut der Täufer den, sein Verhältniss zum Werke Jesu so ganz bezeichnenden Ausspruch, Joh. 3, 30; in Samarien selbst findet der Herr empfängliche Gemüther. Ueberall ist es die eine und selbe Wahrheit, die er verkündet, überall nämlich stellt er seine *Person* als den Complex des Heiles dar; überall fordert er Umkehr des Sinnes, geistlichen Hunger und Durst, mit Einem Worte,

---

mengestellten Stücke können ja immerhin wirklich und in den angegebenen Zeitabschnitten vorgefallen sein.

*) Dies Moment hat Baur übersehen.

**) Auch Baur nennt ihn pag. 77 einen „Repräsentanten des gläubigen Judenvolkes." Dann pag. 81 erklärt er ihn aber für einen Typus des „unempfänglichen, dem Glauben sich verschliessenden Judenvolkes." —

Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit dem erschienenen Lebenswasser und Himmelsbrod. Ein leiser Unglaube, der schnell überwunden wird, tritt ihm im Königischen entgegen, diesem Typus derer, die sich durch den Glauben an Jesu Wunder zum Glauben an sein Wort bringen liessen;*) stärker spricht sich auf der nächsten Festreise der Unglaube zu Jerusalem aus. Im Gespräch, das sich an die Speisung schloss, sichtet Jesus zwischen denen, die nur scheinbar, nur äusserlich glaubten, innerlich aber ihm fremd blieben, und den wahrhaft Gläubigen. Immer manchfaltiger, immer decidirter zugleich, wird der Gegensatz der σκοτία gegen das Licht; je mehr der Herr die in ihm erschienene Wahrheit entwickelt und offenbart, je tiefere Seiten seines Heilsgeheimnisses er aufschliesst. Cap. 7 f. schildert diese manchfachen Aeusserungsformen der σκοτία (mit Baur pag. 102 vergl. das von mir schon in der Ev. Kritik pag. 491 Bemerkte), die sich allmählich (cap. 9 f.) bis zu tumultuarischen Mordversuchen steigerten. Von cap. 9 an treten auch die Feinde Jesu bestimmter hervor; es sind nicht mehr οἱ Ἰουδαῖοι im Allgemeinen, die ihm widerstehen; es sondern sich die Φαρισαῖοι einerseits und die von ihnen fanatisirten rohen Pöbelhaufen andrerseits aus von denen, auf die Jesu Worte einen Eindruck machten (cap. 10, 20 f. vergl. 7, 31 und 40 ff.). In der Reihe dieser Kämpfe offenbart Jesus nacheinander die einzelnen Seiten seiner Lehre. Er redet von seiner Sen-

*) Nach Baur soll die Geschichte vom Königischen umgekehrt dazu dienen, den Wunderglauben in seiner ihn selbst aufhebenden Negativität zu zeigen.

dung durch den Vater, und der Identität seines Werkes mit dem Willen des Vaters (cap. 7), und dass man, um ihn aufzunehmen, selber vom Vater sein müsse, und nicht von der Welt und nicht vom Teufel (cap. 8). So offenbart er sich dem Leiblichblinden als den Sohn Gottes, während die vermeintlichen Geistlich-sehenden, die doch geistlich blind sind, ihn nicht erkennen (cap. 9). Zuletzt (cap. 10) stellt er sein ganzes Hirtenverhältniss sowohl zu den Seinen als zu den falschen Hirten dar, zeigt a) dass nicht die äussere Theokratie der Weg zum Leben sei (dass *nicht alle Juden* selig werden, sondern nur die durch die Thür eingehen); b) dass (v. 16) auch Andere ausser den Juden zum Heil berufen sind (dass *nicht bloss Juden* selig werden, sondern auch die gläubigen Heiden).*)

Endlich (cap. 10, 22 ff.) kam es zu einer offenen Anfrage der Juden und einer offenen Erklärung Jesu über seine Person gegenüber dem ganzen Volk, und hiedurch zugleich zur höchsten Exacerbation des Hasses. Von da zieht sich Jesus zurück. Die Auferweckung des Lazarus (cap. 11) bringt den längst gereiften Mordplan zur Ausführung; aber während Israel dazu schreitet, seinen König zu kreuzigen, und dieser bereit ist, sich dem Tode hinzugeben, stehen auch schon Erstlinge der Heiden bereit (cap. 12, 20 ff.), sich ihm gläubig zu nahen.

Die Katastrophe bricht herein; der Hass beginnt sein

*) Diess aber ist wesentlich der Grundgedanke im Lehrbegriff des Lukas und Paulus. So wenig schliesst der eine Lehrbegriff den andern aus! So sehr ist jeder nur die Ausführung irgend einer einzelnen, objektiv im Christenthum gegebenen Seite!

Werk. Da wendet sich Joh. dem heiligen Kreise zu, in dem die Liebe und der Glaube waltete, dem Kreise der Jünger, der bestimmt war, die ungläubige Welt zum Glauben zu bekehren und das Werk des Lichtes an der Finsterniss fortzusetzen. Auch dieser Kreis ist getrübt, durch das Kind des Verderbens; ja das verstockte Judenthum erreicht gerade hier, in der Person des Judas, seine Spitze (cap. 13). Es ist dies das gesteigertste Entgegentreten der Finsterniss gegen das Licht; Judas ist das unmittelbarste, eigentlichste Werkzeug des Fürsten der Finsterniss (v. 27). „Als er den Bissen genommen hatte, „ging er hinaus. *Und es war Nacht* (v. 30).“ Und nun war auch des Menschen Sohn verkläret (v. 31), und das Werk der Verklärung in den Seinen wird nun (cap. 14—17) in Jesu Abschiedsreden auseinander gelegt.

Die letzten Cap. (18—20) zeigen, wie Jesus dadurch, dass er der Macht der Finsterniss sich hinopferte, dieselbe besiegte. Durch seinen Tod wirkte er seine Auferstehung aus. — Auch bei der Leidensgeschichte Jesu hebt aber Joh. diejenigen Einzelvorfälle mit Nachdruck hervor, woraus ersichtlich wurde, dass die hauptsächlichste Schuld der Verurtheilung Jesu auf Seiten der Juden lag, und dass die Juden es waren, die den Pilatus zur Verurtheilung Jesu zwangen.

§. 2.

Widersprüche zwischen Joh. und den Syn.

Vor allem bringt Baur (S. 58) das alte Argument vom Schweigen der Syn. über die Festreisen wie-

der hervor, und zwar so, dass er auf jene von De Wette und Tholuck beigebrachten Stellen, wo auch bei den Syn. eine frühere Anwesenheit Jesu in Jerusalem vorausgesetzt wird, nur sehr oberflächliche Rücksicht nimmt, die von mir (Kritik d. ev. Gesch. S. 161) weiter hinzugefügten Gründe aber ganz ignorirt.

Stellen wir alle Andeutungen der Syn. über die Festreisen noch einmal zusammen.

a) Matth. 13, 27 und Luc. 13, 34. „Jerusalem, „Jerusalem, *wie oft* habe ich wollen versammeln deine „Kinder.“ Das Gewicht dieser Stelle hat selbst Strauss anerkannt. Baur aber (pag. 58) hilft sich mit der Frage: „Warum sollen denn Kinder der Hauptstadt nur die sein, „die in der Hauptstadt wohnen, und nicht vielmehr über„haupt die, welche in der Hauptstadt den Mittelpunkt „der Nation erkennen?“ Gewiss eine sehr natürliche Exegese! Um so natürlicher, da die Beziehung Jerusalems als der *Hauptstadt* in jenen Worten gar nicht hervortritt! Wie wenn sich ein Apologet eine solche Exegese zu Schulden kommen liesse!

b) Joseph von Arimathia war ein Jünger Jesu (Matth. 25, 17; Luc. 10, 38). Er wohnte aber zu Jerusalem; denn da hatte er sein Grab. Die Kraft dieses Beweises sucht Planck (Zeller's theol. Jahrb. 1845, 1, pag. 156) durch einen Gegenbeweis, und zwar durch ein *argum. a silentio* zu entkräften. „Wenn Herr Ebrard gar noch den „Joseph von Arimathia als Anhänger Jesu in Jerusalem „anführt, so werden wir wohl mit noch besserem Rechte „die Nichterwähnung des Nicodemus in der synoptischen „Erzählung von der Beerdigung Jesu als Gegengrund ge-

„gen die johanneische Erzählung betrachten dürfen.“ Also daraus, dass die Syn. das unwesentliche Mitwirken des Nicodemus bei Jesu Beerdigung nicht *erzählen*, soll folgen, dass er nicht mitgewirkt *hat*; hieraus soll folgen, dass die Geschichte von seinem frühern Zusammentreffen mit Jesu, Joh. 3, nicht stattgefunden haben könne, und hieraus wiederum, dass Jesus früher nie nach Jerusalem gekommen sein kann? Ich gestehe, die Bündigkeit dieses Soriten noch nicht recht einzusehen, welcher auf den drei Obersätzen beruht: a) Was die Syn. nicht erzählen, ist nicht geschehen; b) wer bei Jesu Leiche nicht mitwirkte, ist nie vorher mit Jesu zusammengetroffen; c) wenn Jesus nie mit Nicodemus zusammentraf, kann er auch nie in Jerusalem gewesen sein. — Da möchte denn *mein* Beweis: „Joseph hatte in Jerusalem ein Grab, erwartete also dort „seinen Tod, wohnte also dort. Joseph war ein Jünger „Jesu. Also hatte Jesus in Jerusalem Jünger gesammelt“, — ein Beweis, der sich aus ganz absichtlosen, zufälligen Notizen der Syn. ergiebt, und zu dessen Widerlegung Planck nicht eine Silbe gesagt hat (!), doch wohl logischer sein.

c) Matth. 4, 25; Marc. 3, 7. Wie kamen die Bewohner Judäas und *speciell Jerusalems* dazu, Jesu *nachzufolgen*, wenn er nie nach Judäa kam. Ist es wahrscheinlich, dass das blosse Gerücht eines in Galiläa auftretenden Propheten in jener Zeit, wo es so viele Pseudopropheten gab, ein πολὺ πλῆθος angelockt haben sollte, auf Gerathewohl nach Galiläa zu wallfahrten und Jesum dort zu suchen?

d) Im Allgemeinen aber gilt der von Strauss selbst angeführte Grund, dass es unerklärlich scheine, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem, während der

kurzen Dauer der Festtage, sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, dass sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete. Und wenn Baur (pag. 59) dagegen sagt, dass Jesus schon in Galiläa mit Grundsätzen auftrat, die eine starke Opposition gegen das bestehende System theils unmittelbar enthielten, theils für die Zukunft ankündigten, und sich hiefür auf Matth. 15, 1 f.; 16, 1 f.; 19, 3 f. beruft, so erklärt sich daraus wohl, wie Jesus „Gegenstand des Hasses und Argwohnes", nicht aber wie er „Gegenstand der Verfolgung", und zwar einer plötzlichen, tödtlichen Verfolgung, wurde.

Während wir mehrere Stellen der Synoptiker fanden, die auf frühere Festreisen Jesu hinweisen, so wollen Weisse (I. 293 f.) und nach ihm Baur (pag. 60 f.) umgekehrt solche Stellen gefunden haben, wo die Syn. „unwillkührlich durch ihre Berichte durchblicken lassen, „dass Jesus Jerusalem nicht eher als zur letzten Katastro„phe seines Lebens betreten habe." Dahin soll vor allem Marc. 10, 32 gehören, *wo die Jünger sich entsetzen, wie Jesus nach Jerusalem geht.* Allein wird dies Entsetzen nicht gerade dann am begreiflichsten, wenn die Jünger die dortige Stimmung kennen zu lernen schon früher Gelegenheit hatten? Wie bietet sich hier Joh. 10, 39 zur Erklärung dar! Wie räthselhaft erscheint dagegen die Angst der Jünger, wenn Jesus bisher unangefochten (denn Matth. 15, 1; 16, 1; 19, 3 waren ja blosse Schuldisputationen und nicht gefährliche Anfechtungen) in Galiläa gewirkt hatte! — Ferner wird Marc. 11, 11; Luc. 21, 6 angeführt, *wo Jesu Jünger den Tempel betrachten.* Daraus soll

folgen, dass sie ihn zuvor noch nie gesehen hatten. Als ob man nicht ein Prachtgebäude auch aus andern Gründen besehen könnte, als die reisenden Engländer es thun, und als ob in jenem Falle diese andern Gründe nicht von den Synoptikern selbst nahe genug gelegt wären. — Endlich wird noch Matth. 16, 21 citirt, *wo Jesus voraussagt, er müsse nach Jerusalem gehn und viel leiden.* Wenn das ein Beweis ist, dass Jesus zuvor noch nie in Jerusalem war, so glaube ich auch, dass ein Deputirter, der zu einem stürmischen und für ihn gefahrvollen Landtag in die Hauptstadt fährt, noch nie auf einem frühern Landtage dort kann gewesen sein. Wie lange wird uns doch diese stolze Kritik, die uns Leichtsinn, Gewaltsamkeit und alles Mögliche vorwirft, mit solchen unlogischen Sophistereien ermüden!

Was Joh. den Täufer betrifft, so fasst Baur (pag. 30) die ganze Differenz zwischen der Darstellung bei Joh. und bei den Syn. in die kurzen Worte zusammen: Bei Joh. „kommt Jesus, auf dem Schauplatz der Handlung „auftretend und abtretend, dem Täufer immer nur so „nahe, dass er auf ihn hinweisen kann.“ Es wird „nicht „die geringste Andeutung darüber gegeben, dass Jesus „von Joh. getauft worden ist.“ Ja es soll (pag. 33) weder zwischen dem ersten und zweiten der bei Joh. erwähnten Tage, noch nach dem zweiten Tage auch nur ein Platz für die Taufe sein. — Gut! aber ob *vor dem ersten* der beiden Tage nicht etwa ein Plätzchen sich finden liesse, das hat Baur völlig zu fragen vergessen. Am zweiten Tage (Joh. 1, 31) redet der Täufer von der Gelegenheit, wobei er Jesum kennen lernte, als von einer

vergangenen; Baur scheint die Sache so zu betrachten, als habe das v. 31 geschilderte Erkennen Jesu eben bei dem Erscheinen Jesu v. 29 stattgefunden; *diese Auslegung ist aber entschieden gegen den Sinn und die Worte des Evangelisten.* Denn um dies auszudrücken, würde der Evst. sicher erzählt haben: „Des andern Tages kommt Jesus auf Joh. „zu. Und Joh. kannte ihn nicht; wie er aber auf ihn zu„kam, sah er den Geist herabfahren u. s. w.“ Mit einem Worte, es ist *sehr klar*, dass der Vorfall, den Joh. der Täufer v. 32—34 *erzählt*, nicht eben in dem v. 30 berichteten Moment, *wo er ihn erzählt*, stattgefunden hat; sonst hätte er ihn ja nicht zu erzählen gebraucht; die Zuhörer wären ja selbst mit Zeugen gewesen. Also weist v. 32 ff. *auf ein früheres, in die Vergangenheit fallendes Zusammentreffen Joh. mit Jesu hin.* Schon am ersten der bei Joh. erwähnten Tage (v. 26—27) hatte er Jesum kennen gelernt (vergl. v. 26). *Allerdings übergeht also Joh. mancherlei aus der Geschichte des Verhältnisses Jesu zum Täufer;* aber weit entfernt, dass diese von ihm übergangenen Vorfälle bei ihm *gar keinen Platz hätten*, deutet er vielmehr selber an, dass er hier frühere Vorfälle übergangen habe. Wo kömmt denn nun der Widerspruch hin? Oder wohin die Tendenz, die Geschichte „nach der Idee umzuändern“? wenn der Autor selber andeutet, es sei ausser dem von ihm *ausgewählten*, noch Anderes vorgefallen.

Mit dieser „Umänderung der Geschichte“ fällt dann von selber die Behauptung Baur's (pag. 34), Joh. habe die Taufe Jesu darum ausgelassen, weil er Jesum nicht so habe darstellen wollen, als ob er erst zu seinem Beruf durch irgend etwas hätte *ausgerüstet werden* müssen, son-

dern so, als sei Jesus von Anfang an schon alles *gewesen*. Wird denn nicht *gerade jenes* Moment bei der Taufe, das auf eine Ausrüstung Jesu wies, das Herabkommen des Geistes, *auch bei Joh.* erzählt? Ist dies Herabkommen des Geistes bei Joh. darum weniger ein Herabkommen des Geistes, hat es darum weniger das Aussehen eines *wirklichen* Herabkommens des Geistes, weil es bei Joh. insofern *erwähnt wird*, als es ein Zeichen für den Täufer war? Hört eine nächtliche Feuersbrunst darum, die von irgend Jemanden, der sich verirrt hatte, insofern *erwähnt wird*, als sie für ihn ein Wegweiser wurde, darum auf, eine Feuersbrunst zu *sein*?! Hätte nicht Joh., wenn er das ausdrücken wollte, was er nach Baur ausgedrückt haben soll, vielmehr das Herabfahren des Geistes weglassen (oder in etwas Andres verwandeln), dafür aber die Taufe nebst dem Matth. 3, 14 erwähnten Ausspruch des Täufers *erzählen* müssen?

So zerfällt also dieses ganze Argument in nichts. Der wahre Grund, warum Joh. die Taufe auslässt, ist der, weil sie in dem Kampf zwischen Licht und Finsterniss, den er beschreiben will, kein Moment bildet, und weil das einzige Moment, was etwa, wiewohl verdeckt und bildlich, darin lag: Jesu Bereitwilligkeit zu stellvertretender Hingabe, schon in nicht bildlicher, viel klarerer Rede im 29. Vers enthalten war.

Was die Berufung der beiden Brüderpaare betrifft, so wiederholt Baur den alten Widerspruch, dass nach Joh. Jesus diese Jünger schon in Judäa, nach den Syn. erst später in Galiläa berufe. Oft genug ward auf Joh. 1, 40 hingewiesen, wo so deutlich geschrieben steht, dass die Jünger

damals in Judäa *nur einen Tag lang* bei Jesu blieben, dass also von einer *Berufung zu Jüngern* hier überhaupt noch gar nicht die Rede ist. Dennoch fragt Baur (pag. 40) ganz keck und zuversichtlich: „Wo ist denn eine Spur davon, dass der „Ev. hier nur Vorläufiges, Allgemeines anführen will?“ Antwort: in dem παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Zwar meint Credner §. 95 Anm. (was aber Baur so wenig benützt, als er überhaupt die Worte παρ' αὐτῷ κλ. einer auch nur oberflächlichen Betrachtung würdigt!), der Sinn sei: sie blieben *noch* an demselben Tage, d. h. *sogleich* von demselben Tag an bei ihm. Allein α) das könnte nicht τὴν ἡμέραν ἐκείνην, sondern müsste allermindestens τῆν αὐτὴν ἡμέραν heissen; ganz ohne Grund beruft sich Credner auf Joh. 8, 13; 20, 19; dort steht nimmermehr ἐκεῖνος im Sinn von ὁ αὐτὸς, sondern in der ganz gewöhnlichen Bedeutung. β) Selbst τὴν αὐτὴν ἡμέραν würde nur gezwungen heissen können: „*von demselben Tag an*“; man müsste ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας erwarten, wie cap. 19, 27. γ) Was sollen die folgenden Worte: ὥρα ἦν ὡς δεκάτη? Nach der grammatisch richtigen Erklärung des vorhergehenden haben sie einen Sinn; wenn nämlich die Notiz, dass sie *den Tag über* bei Jesu blieben, etwas bedeuten sollte, so musste beigefügt werden, dass sie nicht etwa erst Abends, sondern schon früh am Tage zu Jesu kamen. Dagegen sind bei Credner's Erklärung diese Worte zwecklos und werden zur minutiösen Notiz. Wenn gesagt war, die Jünger seien von jenem Tage an fortwährend bei Jesu geblieben, so war es eine reine Lächerlichkeit im Verhältniss zu der Zeitdauer ihres ganzen folgenden Lebens, die *Stunde* anzugeben, wo sie zu

Jesu kamen. Wollte Joh. sagen, sie seien „von Stund an“ bei Jesu geblieben, so war der einzig natürliche Ausdruck hiefür der cap. 19, 27 gebrauchte: *ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας*. δ) Der allerentscheidendste Grund gegen Credner's Erklärung liegt aber in dem (von Baur selbst so sehr urgirten) Umstand, dass Joh. hier (1, 44; 2, 1) so deutlich *drei aufeinander folgende Tage*, einen ersten, zweiten und dritten, zählt. In diesem Context *kann τὴν ἡμέραν ἐκείνην* nichts anderes als eben den einzelnen „ersten Tag“ bezeichnen. ε) Endlich ist auch darauf aufmerksam zu machen, dass das *παρ' αὐτῷ* sich aus dem Context (v. 39) als Bezeichnung der *Herberge* Jesu erklärt, einer Herberge, die er den folgenden Tag verliess (v. 44). Das „bei ihm bleiben“ ist also ein local und temporal beschränktes. — Wir müssen also Baur auf seine obige Frage nach einer „*Spur*“ davon, dass Joh. nur ein momentanes Zusammentreffen der Jünger mit Jesu melde, die Antwort geben, dass sich weit mehr als eine „Spur“ davon finde; dass *Joh. das Zusammentreffen als ein momentanes ausdrücklich beschreibe*, und eine andere Erklärung exegetisch gar nicht möglich sei.

Dass Joh. die Geburt Jesu zu Bethlehem kennt, folgert man mit Recht aus Joh. 4, 44. Nach Baur aber (a. a. O.) soll der Verf. des vierten Ev. Judäa darum die *πατρίς* Jesu nennen, weil nach seinem Pragmatismus Judäa das Land der Wirksamkeit Jesu war, und er die ganze Entwicklung der Katastrophe dorthin verlegt. Allein ganz abgesehen von der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit jener ganzen Hypothese von der Entstehung des vierten

Ev., fragen wir, ob Joh. Judäa allein als den Schauplatz der Thätigkeit Jesu darstelle, und nicht eben so sehr Galiläa?

Ist der Königische des Joh. mit dem *Centurio* der Syn. identisch, so sind natürlich grosse Widersprüche da. Auf die enormen Verschiedenheiten zwischen beiden ist freilich oft genug aufmerksam gemacht worden. Ein Knecht ist kein Kind, ein Beamter des jüdischen Königs kein römischer Centurio; vollends ist der Charakter des Mannes und der ganze Verlauf der Geschichte ein anderer. Es ist nichts ähnlich, als die Heilung in die Ferne. Um dieses einzigen Zuges willen auf ursprüngliche Identität beider Geschichten zu schliessen, geht aber nur dann, wenn man voraussetzt, Heilungen in die Ferne hätten sich nicht eben so gut, wie Blindenheilungen und dgl., wiederholen können. Trotz dem allem erklärt Baur (S. 401) doch wieder beide Geschichten für identisch. Er macht sich den Beweis leicht. Von dem Unterschied zwischen Knecht und Kind lässt er gar nichts verlauten (immer wieder die alte Weisheit, dass, wenn man die Augen zumacht, einen die Geister nicht sehen!), und in Betreff der Differenzen von Ort und Zeit sagt er die merkwürdigen Worte: „Muss „man aber von *solchen* Verschiedenheiten voraus abstra„hiren, wie unbedeutend werden an sich so unbedeutende „Verschiedenheiten“ (wie nämlich die übrigen ausser Zeit und Ort sind). Einen bessern Machtspruch kann man nicht thun! Man *muss* davon abstrahiren! Weil Joh. eine Idee „an der Geschichte darstellen“ will (S. 398), so hat er zur Idee die Geschichte erfunden; *denn* er widerspricht ja den Syn. in an sich identischen Berichten. Die Berichte sind identisch, und von der Differenz ist im Voraus zu

abstrahiren; *denn* Joh. hat seine Geschichte frei gebildet. Ein feiner Zirkel!

Oder liegen gerade hier etwa Spuren vor, dass diese Geschichte frei nach der Idee gebildet, gedichtet sei? Wir wollen zusehen. Mit Recht hat Baur (pag. 89) darauf aufmerksam gemacht, wie durch die Art, wie Jesus v. 50 die Bitte erfüllte, zugleich der Glaube jenes Mannes geprüft und gesteigert wurde. Eine tödtliche Krankheit hatte das Leben seines Kindes bedrohen müssen, ehe er daran dachte, sich um Jesum zu bekümmern. Nun bat er Jesum um ein Wunder. Jesus tadelt ihn, dass er erst jetzt, erst auf solche Veranlassung hin, an ihn glaube. Zugleich befürchtet aber Jesus, dass sein Glaube dem äusserlichen Anlass gemäss, selber ein äusserlicher (wie Joh. 2, 18; Matth. 12 und 16) bleiben und sich nicht zu einem *πιστεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ* (Joh. 2, 22 u. a.), einem Glauben um der Person Jesu als solcher, und ihres Totaleindruckes und Wesens und ihrer Lehre willen, erheben werde. Darum geht Jesus nicht nach Kapernaum, sondern erklärt nur, das Kind sei gesund. So musste also der Hofbeamte *τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν αὐτῷ Ἰησοῦς*, glauben. Dieser „Glaube an ein Wort Jesu“ ist zwar noch nicht identisch mit dem „Glauben an Christum um seines Wortes willen“ (wie Baur will), aber doch eine Vorstufe dazu. Es ist doch der Eindruck der Person Jesu als solcher, der hier den Glauben hervorruft, und nicht mehr bloss ein sinnlich wahrnehmbarer Wunderakt Jesu.

Baur hat hier also, in der Absicht, den Plan des dichtenden Autors zu verfolgen, vielmehr eine wirklich in der Sache liegende Seite, einen Zug der Weisheit Jesu,

aufgefunden, welcher zum Beweise *für* die innere Vernünftigkeit des Vorfalls wird. Er sagt, der *Autor des Ev.* habe bei der Composition oder Umbildung der Geschichte die Tendenz gehabt, den Uebergang des Wunderglaubens in den „Glauben um des Wortes willen" darzustellen; aber er vergisst, dass diese Tendenz eine ebenso passende war, wenn Christus in der wirklichen Geschichte selber sie hatte.

Doch auch die Notiz, dass der Mann den folgenden Tag heimkam, soll gemacht sein, um die Entfernung und somit das Wunder zu vergrössern (De Wette z. d. St., Baur 88). In der Wirklichkeit sei Kana von Kapernaum nur wenige Stunden entfernt. Allein die Entfernung von Kana bis Kapernaum beträgt nach den Resultaten der neuesten Untersuchungen in gerader Linie genau 10 geographische Meilen, welche der Königische unmöglich von 1 Uhr an (v. 52) bis Abends noch zurücklegen konnte.

Bei Gelegenheit der Speisung sagt Baur (413): „Bei den Syn. lehrt Jesus vorher, und thut dann erst das „Wunder; bei Joh. aber nimmt sein ganzes damaliges Zu„sammensein mit dem Volke mit der erklärten Absicht, „ein Wunder zu thun, seinen Anfang." Darauf folgt eine Diatribe gegen „diese sogenannte positive Kritik, die im„mer schon voraussetzt, was sie erst beweisen sollte." Allein dieser Vorwurf fällt lediglich auf Baur zurück. Möchte er doch beweisen, was er voraussetzt, dass nämlich Jesu Zusammensein mit dem Volke mit der erklärten Absicht, ein Wunder zu thun, anfange. V. 1 geht Jesus über's Meer, v. 2 folgt ihm vieles Volk um seiner Wunder willen, v. 3 besteigt Jesus einen Berg, und hier schliesst

die Schilderung der Situation ab mit der allgemeinen Zeitangabe ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα κλ. Die folgenden Worte ἐπάρας οὖν bezeichnen den Anfang eines *Einzelvorfalles*, der in dieser *Situation* eintrat. Die Situation ist, dass Jesus, nachdem ihm viel Volk bereits über den See nachgezogen *war*, er sich vom Volke *zurückzog* (welches er also allerdings wohl erst nach irgend einer unter dem Volke ausgeübten Thätigkeit gethan haben wird). Der Einzelvorfall ist, dass die Leute nun auch auf den Berg zu ihm kamen. Dass *Johannes* die Absicht hatte, nur diesen Einzelvorfall und nicht auch jene vorhergehende Thätigkeit näher zu beschreiben, ist wahr, und so erklärt sich das Hinweggehen über dieselbe. Dass aber Joh. *Jesum* das Zusammensein mit dem Volk nur in der Absicht, ein Wunder zu thun, beginnen lasse, ist nicht wahr, hat auch keinen Sinn, da erstlich überhaupt kein vernünftiger Schriftsteller *Jesum* als den darstellen konnte, der ein Zusammensein mit dem Volk absichtlich begonnen (es hing ja dies Zusammensein vielmehr vom *Volke* ab), und da zweitens Joh. ausdrücklich von einem freiwilligen Nachfolgen des Volkes erzählt. Der ganze Thatbestand reducirt sich also darauf, dass Joh., um auf das für seinen Plan wichtige Wunder zu kommen, über die vorbereitenden Umstände rasch und kurz hinweggeht, und dieselben mehr andeutet und errathen lässt, als ausführt; dass aber Joh. seinem Plan und seiner Idee zu Liebe den historischen Thatbestand positiv umgebildet und verändert habe, davon liegt hier kein Beispiel vor.

Man traut nun aber wirklich seinen Augen kaum, wenn man bei Baur (415) weiter liest, dass die blosse

Existenz der bei Joh. auf die Speisung folgenden Reden schon einen Widerspruch gegen die Synoptiker enthalte, die von diesen Reden „nicht nur keine Ahnung haben (vielmehr „sobald Jesus den Ort der Speisung verlassen hat, jeden Gedanken an das Speisungswunder verlieren«), „sondern sie geradezu ausschliessen. *Denn es ist klar*, „*wenn sie Jesum einen längern Lehrvortrag vor der Speisung* „*des Volks halten lassen, kann ein solcher nicht auch nachher* „*wieder stattgefunden haben.*« Heiliger Gott! und dergleichen Sophismen — denn das kann man nun doch mit dem besten Willen und beim allerruhigsten Temperament und der allerliebevollsten Gesinnung um der Wahrheit und der Wissenschaft willen mit keinem andern Namen benennen — soll man durchaus als Aussprüche der voraussetzungslosen Wissenschaft hinnehmen und in Demuth verehren! Wenn also Jesus gestern in Peräa das Volk lehrte, so hat er sich's damit unmöglich gemacht, heute in Kapernaum sich in ein Gespräch einzulassen oder vielmehr hinein ziehen zu lassen durch Fragen und Bitten; er musste heute auf alle Fragen stille schweigen, und das soll „klar sein!« Das mögen sich die Missionaire merken, und wenn sie heute eine Anzahl Heiden um sich versammelt und zu ihnen geredet haben, mögen sie sich's ja nicht einfallen lassen, morgen schon wieder eine Unterredung anzuknüpfen!

In Betreff von cap. 9 ff. sagt Baur (443), dass im vierten Ev. „die Katastrophe sich nicht entwickelt, son„dern sogleich von Anfang da ist, und alle Akte im An„fange des Drama schon ausgespielt sind, und es nur als „ein Zufall erscheint, wenn der Anschlag auf Jesum nicht

„sogleich ausgeführt wird", und dass „der Evangelist sich „nur mechanisch, äusserlich hilft, indem er zu wiederhol„ten Malen bemerkt, der Schlag sei immer noch nicht „gefallen, weil die Stunde des Herrn noch nicht gekommen „war." Für Letzteres beruft er sich wohlweislich auf Bruno Bauer pag. 173 f.; denn auf das Ev. Joh. könnte er sich kaum berufen, welches nur zweimal (7, 30; 8, 20) jenen Grund anführt, ausserdem aber (7, 44; 8, 59; 10, 39) die Sache doch auch anders zu erklären weiss. Was Baur's Einwurf im Ganzen betrifft, so verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Bei den Syn., welche den Plan nicht haben, die allmählige Entwicklung der Katastrophe zu beschreiben, *erklärt sich demzufolge der Eintritt derselben auch nicht* (denn Stellen wie Matth. 15, 1; 16, 1 und dgl. wird, wie schon S. 24 bemerkt, Niemand ausser Baur für Erklärungen derselben halten); nach den Syn. tritt die Gefangennehmung plötzlich ein, nachdem zuvor nur von der Thätigkeit Jesu in Galiläa und von einigen verfänglichen Fragen die Rede gewesen. Gerade Joh. ist es, der die allmälige Entwicklung in ihrem natürlichen Verlaufe darstellt, der es vor Augen mahlt, wie Jesus das erste Mal (cap. 2 f) durch einen Akt des heiligen Zelotismus, der für erlaubt galt, *Aufsehn erregte* und *Missstimmung*; wie dann bei späterer Anwesenheit, nachdem Jesus in Galiläa zur bedeutenden Person geworden, zuerst der *Gedanke, ihn zu tödten*, Raum gewann (5, 16—18) und an seiner Lehre von seiner Gottessohnschaft einen Vorwand fand; wie nach abermaliger Wirksamkeit in Galiläa Jesus nun auch in Jerusalem selbst Anhang gewann (7, 43) und nun *eine Partei sich bildete, die es bis zu Versuchen tumultuari-*

scher Tödtung trieb (7—9); wie endlich die Auferweckung des Lazarus ihn so gefährlich und zugleich seinen Einfluss auf die Bevölkerung so mächtig erscheinen liess, dass nun die *jüdischen Obern selber* den Plan, ihn zu tödten, fassten, und denselben zum *feinangelegten Plan eines Justizmordes* ausbildeten.

In Betreff der Auferweckung des Lazarus soll ein eklatanter Widerspruch darin liegen, dass die Syn. von diesem Vorfalle ganz schweigen, was doch, wenn der Vorfall geschehen, undenkbar sei. Dass er nicht geschehen, gehe aber auch schon aus der Thatsache hervor, dass er als einfache Ueberbietung der Erweckung des Jünglings von Nain erscheine.

Wir beginnen mit dem letztern dieser zwei Argumente. Schon Strauss hat zwischen der Tochter des Jairus, die sogleich nach dem Tode, und dem Jüngling zu Nain, der auf der Bahre, und dem Lazarus, der nach viertägiger Grabesruhe erweckt wird, eine Klimax gefunden, und diese für ein untrügliches Zeichen des mythischen Charakters erklärt. Baur (408 f.) hat diese Klimax wieder aufgefrischt noch überdiess mit neuen Farben, indem er darauf aufmerksam macht, wie Jesus zu Nain *Mitleiden empfinde*, und am Grabe des Lazarus vollends *weine*. Das seien doch die unverkennbarsten Beweise, dass wir hier Erzählungen vor uns haben, denen die Absicht und die Reflexion ihr Dasein gab. — *Nego vim conclusionis.* Da unter Voraussetzung des wirklichen Geschehenseins dieser Vorfälle das Mitleiden Jesu um den einzigen Sohn der Wittwe und sein Schmerz um seinen eigenen Freund *ebenfalls* nothwendig eintreten musste, so

kann man aus diesem Mitleiden und Schmerz nicht auf absichtliche Composition schliessen.

Solchen Leuten zum Besten, die über die neue Logik die alte vergessen haben, muss ich hier etwas umständlicher sein. Nennen wir den Fall, dass jene Vorfälle wirklich geschehen sind, *M*; den Fall, dass sie der Reflexion und absichtlichen Formung ihren Ursprung verdanken, *N*. Jene Umstände des Mitleidens, Schmerzes u. s. w. bezeichnen wir mit $p + p^1 + p^2$. Baur hat gezeigt, dass:

wenn der Fall *N* stattfand, sich das Eintreten von $p + p^1 + p^2$ gut erkläre,

und hat hieraus geschlossen:

ergo ist der Fall *N* eingetreten, und nicht der Fall *M*.

Ich habe gezeigt,

dass auch unter Voraussetzung von *M* sich $p + p^1 + p^2$ gut erkläre, ja noch besser.

Wenn nun $p + p^1 + p^2$ sowohl in Folge von *M* als von *N* stattfinden kann, so ist es unlogisch, von $p + p^1 + p^2$ aus auf die Unmöglichkeit von *M* und die einzige Möglichkeit von *N* zurückzuschliessen.

In meiner Ev.kritik S. 439 habe ich denselben Gegengrund, aber in kürzerer Form geltend gemacht. Ich schrieb: „Allerdings hätte Jesus, um diese Klimax zu „vermeiden, bei Jairi Tochter noch einige Stunden war„ten sollen, bis auch sie im Grabe lag.“

Planck (171) nennt diesen Gegengrund spottweise „geistreich.“ Geistreich ist er freilich nicht, aber einfach verständig und logisch. Ich will Planck zu Hülfe kommen, und ihm alles hübsch in syllogistische Form stellen.

Strauss und Baur legen grosses Gewicht darauf, dass Jairi Tochter auf dem Todbette, der Jüngling zu Nain auf der Bahre, Lazarus schon im Grabe lag, als sie erweckt wurden. Hieran soll vorzüglich klar werden, dass wir es mit absichtlicher Gestaltung der Geschichte zu thun haben. Nun behaupte ich, dass diese Verschiedenheit der Umstände sich nicht bloss unter jener Voraussetzung absichtlicher Erdichtung erklärt, sondern eben so gut unter der Voraussetzung wirklichen Geschehenseins. Vorausgesetzt, dass Todtenerweckungen stattfanden, so müsste es merkwürdig zugegangen sein, wenn jedesmal die *gleichen* Umstände stattgefunden hätten, die Todten jedesmal eben erst verschieden gewesen wären, oder jedesmal schon im Grabe gelegen hätten u. s. w. (und gewiss die Kritik würde dann ihre Stimme erst recht hoch erheben, um die Mythenhaftigkeit oder freie Erfindung zu beweisen). War es also unter Voraussetzung der Wirklichkeit jener Erweckungen an sich natürlich, dass die eine unmittelbarer, die andere später nach dem eingetretenen Tode erfolgte, so kleidete ich dies ein in die Frage, ob etwa Jesus habe warten sollen u. s. w. Ich wollte damit ausdrücken, wie *natürlich* es war, dass Jesus den einen Todten augenblicklich nach dem Tode, den andern später antraf, und jeden dann erweckte, wann er ihn traf. Daraus ergab sich für jeden, der es verstehen *wollte*, die Folgerung, die ich für Planck freilich erst in extenso hersetzen muss: Wenn jene Verschiedenheit des Zeitmoments *auch unter Voraussetzung der Wirklichkeit* eintreten musste, und *nicht bloss* unter Vor-

aussetzung der Erdichtung erklärbar ist, so kann von ihr aus nicht auf die Erdichtung und gegen die Wirklichkeit ein Schluss gezogen werden. Wenn aber Planck noch versichert, die Kritik finde in jener Verschiedenheit nur ein untergeordnetes, bestätigendes Moment für das, was ihr aus andern Gründen feststehe, so erinnre ich ihn, dass ich hier an dieser Stelle die vermeintliche Beweiskraft jenes *bestätigenden Momentes* aufgelöst habe, die *andern Gründe* aber anderswo, jeden an seinem Ort, widerlege, so dass ihm gar kein Schlupfwinkel übrig bleibt. Es ist gar ein feines Kunststück, wenn einem das Argument *a* entzogen wird, zu sagen: „ich habe aber noch ein Argument *b*“, und wenn dies widerlegt wird, zu sagen; „ich habe aber noch ein Argument *a*.“

Gehen wir nun auf das andere Argument, das Schweigen der Syn., ein.

Trotz Planck's Einreden (pag. 171) halte ich es nach wie vor für sehr einleuchtend, dass die Geschichte von des Lazarus Erweckung für den Plan des Matthäus und Lukas kein Moment bildete, und was Markus betrifft, so finde ich nach wie vor in dessen Plan zwar nichts, was die Erzählung dieses Vorfalls ausschloss, aber auch nichts, was dieselbe als Nothwendigkeit erscheinen liess. Dass Markus „das Wunderbare liebt,“ nöthigte ihn nicht, jedes Wunder zu berichten. Dass Jesus überhaupt Todte erweckte, hatte auch Markus berichtet; dieses specielle Beispiel konnte er eben so gut übergehen, als die Erweckung des Jünglings von Nain. Ein Grund, es zu berichten, konnte nicht in der Qualität der Todtenerweckung als solcher liegen, sondern nur entweder in einzelnen da-

bei vorgekommenen Reden — aber diese boten dem Markus für *seinen* Plan nichts dar, das ihn zur Aufnahme veranlassen konnte — oder in den wichtigen Folgen jener Erweckung für die Katastrophe Jesu. So sind wir also doch wieder an die alte Hauptfrage zurückgewiesen.

Diese stellt Baur (126 ff.) neuerdings wieder in all ihre Schärfe hin. Nach Joh. stelle sich die Erweckung des Lazarus als die „nächste und unmittelbare Veranlassung zur Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu dar; die Syn. wüssten nicht nur nichts von einem hist. Zusammenhang der Art, sondern schwiegen auch ganz über das Faktum selbst.“ „Es sei durchaus undenkbar, dass die Syn. eine solche Begebenheit mit völligem Stillschweigen sollten übergangen haben.“ Allein trotz dieser kräftigen Redeweise sehen wir uns auch nicht zu einem Schritt breit Nachgiebigkeit veranlasst, sondern urgiren mit derselben felsenfesten Bestimmtheit, dass dies Ereigniss nach Baur's eigenem Ausdruck nur *Veranlassung* war, den längst gehegten Mordplan *gerade an diesem Zeitpunkt* zur Ausführung reifen zu lassen, nicht aber Ursache, ihn zu fassen. Dass die Syn. von diesem *letzten* Moment in der Entwicklung der Katastrophe schweigen, steht ganz parallel damit, dass sie von den *frühern* Momenten ebenfalls schweigen, und beides erklärt sich daraus, dass es in ihrem Plan nicht liegt, den *Kampf* zwischen Jesu und seinen Feinden stadienweise zu verfolgen, sondern nur *Jesum selber* (als den Messias, den Gottessohn, den zweiten Adam) zu schildern, wobei sie zwar *das, was ihm begegnet ist*, ins Auge fassen, nicht aber den Ursachen dieser

Katastrophe und ihren einzelnen Stadien nachgehen. Weder im Wunder der Erweckung des Lazarus als solchem, noch in seinen Folgen für Jesum lag also irgend eine Nöthigung für die Syn., dasselbe zu erzählen.

Wenn wir nun aber sahen, dass jene frühern Momente des Kampfes (die Vorfälle auf den von Joh. berichteten Festreisen) nothwendig stattgefunden haben *müssen*, wenn die von den Syn. erzählte Katastrophe nicht ganz in der Luft hängen und aller Gedenkbarkeit ermangeln soll, und wenn wir sahen, dass die Syn. selbst auf Festreisen Jesu im allgemeinen anspielen — wenn also jene frühern Momente, obgleich sie statthatten, dennoch von den Syn. mit planmässigem Bewusstsein übergangen wurden, so ist hiemit zugleich völlig erklärt, wie auch das letzte dieser Momente, obgleich es statthatte, von ihnen übergangen werden konnte.

Und wenn Baur selbst (131 ff.) die Annahme einer *mythischen* Entstehungsweise dieser Erzählung widerlegt, seine *Fiktionshypothese* aber sich als noch unstatthafter erweisen dürfte, so ist hiemit der letzte Beweis für die Geschichtlichkeit des Vorfalles geliefert.

Dazu kömmt dann noch allerletztens die Bemerkung, dass die auffallende *und bei den Syn. durchaus nicht motivirte* Art, wie Jesus (auch nach den Syn.) in *aussergewöhnlichem Pomp*, mit *ganz besonderem* Jubel (denn nicht jeder Festfremde wird als „Sohn Davids" Matth. 21, 9, begrüsst worden sein, nicht vor jedem wird man, Matth. 21, 8; Mark. 11, 8, die Kleider hingebreitet haben) zum Fest empfangen wird, *direct auf irgend einen Fall zurück-*

weist, der geschehen sein und diese Begeisterung hervorgerufen haben musste. Weit entfernt also, dass sich die Auferweckung des Lazarus in die Syn. nicht einreihe, dient sie dem Bericht derselben vielmehr zum Commentar.

Einen sonderbaren Widerspruch findet Baur (141) beim Einzug in Jerusalem.

„Während die Syn. Jesum *unmittelbar* von Jericho „aus nach Jerusalem ziehen lassen, macht unser Evange„list Bethanien zum Ausgangspunkt des Einzugs in Jeru„salem.“ Das lautet ja beinahe, als liessen die Syn. Jesum von Jericho aus mit Ueberspringung aller zwischenliegenden Oerter nach Jerusalem kommen! Oder will Baur vielleicht das ausdrücken, dass der *feierliche* Zug nach den Syn. nicht erst in Bethanien, sondern schon in Jericho beginne? Mit diesem Verdikt wird sich aber Matth. 21, 1; Marc. 11, 1; Luc. 19, 29 schwer vereinigen lassen! Es ist hier also dem Kritiker etwas Menschliches begegnet.

Was die berühmte Differenz wegen der Zeit des letzten Mahles Jesu betrifft, so muss ich mich wundern, dass Baur von Wieselers ausgezeichneter Untersuchung so viel wie nichts zu wissen scheint. Ich selbst war in meiner Ev.kritik andrer Meinung, wie Wieseler. Ich nahm damals an, dass die παρασκευή, Joh. 19, 14 und 31, nicht den stehenden Wochentag, *Freitag*, sondern nur den relativen *Vorabend des* 15 *Nisan* bezeichnen könne, und hienach erklärte ich denn auch das φαγεῖν τὸ πάσχα vom eigentlichen *Essen* des Passah, resp. des Lammes. Hienach stellte ich also die bekannte Differenz heraus:

Synoptiker:

(Donn.) *Letztes Mahl.* . . . . 13. Nisan.
Freitag und *Jesu Tod.* Abends *Passah der Juden.* 14. Nisan.

Johannes:

(Donn.) *Letztes Mahl. Passah der Juden.* 14. Nisan.
Freitag und *Jesu Tod. Erster Osterfesttag.* 15. Nisan.

Ich glaubte über diese Differenz nicht anders hinüberkommen zu können, als durch die Hypothese, dass die Festbesucher der grossen Menge halber das Passah nicht Alle an Einem Tag hätten essen können. Ich glaubte, Spuren hiefür aufgefunden zu haben; aber Wieseler hat durch seine ausgezeichnete Untersuchung meine Hypothese nicht allein *widerlegt*, noch mehr, er hat sie *überflüssig gemacht.* Er hat (chron. Syn. S. 335) bewiesen, dass παρασκευὴ nur und allein den *Freitag*, den stehenden Wochentag, bezeichnen könne.*) Er hat ferner (S. 383)

---

*) Hiesse παρασκ. *Rüsttag*, so wäre gar nicht einmal der 14., sondern der 13. Nisan gemeint. Der 14. war das Passah selbst und wurde damals πρώτη τῶν ἀζύμων genannt. Dann würde Joh. 19, 14 und 31 mit Joh. 18, 28 selbst in Widerspruch gerathen. — Παρασκευή ist stehend (Luk. 23, 24; Mark. 15, 42; Matth. 27, 62 u. a.) Bezeichnung des fixen Wochentages *Freitag*, und ebenso bei den griech. Pattr., ja in der griechischen Kirche noch heute. — Παρασκ entspricht nicht dem hebr. ערב *Vorabend*, sondern dem rabb. עֲרֻבְתָּא *Freitag.* — Auch die Etymol. spricht dafür, und ist aus Ex. 16. 5 vom *Zubereiten der Speisen für den Sabbath* und nicht von irgend welchen Zubereitungen für irgend ein Fest zu verstehen. — Für relative Festvorabende wird προσάρτος gebraucht. — Die Verbindung παρασκευὴ τοῦ πάσχα zur Bezeichnung des *in das Passafest fallenden Freitags* findet bei Ignatius, Sokrates und Hippolytus vollständige Analogieen. Diess die hauptsächlichsten Argumente Wieselers, deren nähere Begründung ich bei ihm selber nachzusehen bitte.

in Betreff des Ausdrucks *φαγεῖν τὸ πάσχα* Joh. 18, 28 gezeigt, dass der Tropus nicht, wie man bei den frühern Lösungsversuchen annahm, in *πάσχα* liege (als ob damit die ungesäuerten Brode oder die Chagiga bezeichnet wäre), sondern in *φαγεῖν*. Josua 5, 11 und Joh. 2, 13 und 23; 6, 4; 11, 55; 13, 1, und bei den Talmudisten ist *πάσχα* Name nicht allein des 14. Nisan, sondern des ganzen achttägigen Festes, und 2 Chron. 30, 22 steht: *das Passahfest* essen für *das Passahfest* feiern. So hat auch Joh. 18, 28 *φαγεῖν τὸ πάσχα* den allgemeinen Sinn: *das Fest* feiern.

Hienach fallen alle Stellen bei Joh., worauf die grosse Differenz beruhen sollte, exegetisch hinweg. Denn auch in Betreff von Joh, 21, 1 hat Wieseler (S. 377) alles ins Klare gesetzt, und ebenso die Einwürfe, dass man am 14. Nisan nicht habe Speisen einkaufen dürfen, oder dass am 15. keine Hinrichtung habe stattfinden dürfen (S. 361 ff. und 381), widerlegt. Nach Wieseler's gründlichen Untersuchungen wird also von dieser so viel besprochenen Differenz wegen der Zeit des letzten Mahles Christi nicht mehr die Rede sein dürfen.

Die Allgemeinheit des Abendmahlsritus in der christlichen Kirche setzt ein Faktum seiner Stiftung voraus. Dies erkennt auch Baur (422) an, wenn er sagt: „Diese „Ansicht (die bekannte von Strauss) kann unmöglich be„friedigen. Wie sollte denn, wer das Abendmahl als christ„lichen Ritus kannte, es nicht auch für eine Stiftung Jesu „selbst gehalten haben?“

Wenn nun Baur selbst unter Voraussetzung, dass der vierte Evangelist die Synoptiker *kannte*, die Auslas-

sung des Abendmahls so erklärt: „dass der Evangelist „dem Akte der Einsetzung hier keine Stelle einräumen „wollte, kann seinen Grund nur darin haben, dass er die „ganze Bedeutung, die das Abendmahl für ihn haben „konnte, schon im 6. Cap. erschöpft hatte — so finden wir hierin ganz die richtige Lösung. Auch unterschreiben wir freudig die folgenden Worte: „Um *blosse Fakta* „ist es ihm überhaupt nie zu thun, sondern wenn er „Fakta erzählt, geschieht es eigentlich nur zur Einleitung „der folgenden Reden.“ Nur freilich glauben wir auch nicht, dass es ihm um *blosse Ideen* zu thun sei und er dazu die Fakta erdichte. Dafür liefert die *Auslassung* des Abendmahls auch gar keinen Beweis, sondern nur dafür, dass er aus den Massen des gegebenen Stoffes diejenigen Elemente wählte, welche für seinen Plan sich als Beweismittel und Beispiele darboten. Aus einem gegebenen Stoffe einem ideellen Schema zu Liebe etliches *auswählen* und anderes übergehen, ist noch immer ganz etwas Anderes, als einem ideellen Schema zu Liebe nicht Gegebenes zu *fingiren* und Gegebenes *umzubilden*.

Wie sich die Auslassung der Abendmahlseinsetzung bei Joh. erklärt, so zeigt sich sogar Joh. 13, 31 f. eine vollkommen passende Stelle, wo der Abendmahlsakt einzuschalten wäre. Dies erkennt auch Lücke an, während Baur (421) in Einem Odem erst behauptet: für die Abendmahlseinsetzung sei bei Joh. *gar kein Platz*, und dann doch voraussetzt, Joh. habe diese Einsetzung aus den Syn. gekannt und nur, als seinem Plane fremd, ausgelassen.

Baur zieht ferner (pag. 423) aus der zwischen Luk. 22, 26 f. und der Fusswaschung stattfindenden Verwandt-

schaft den Schluss, dass Joh. die letztere nur erfunden habe, mittels Umsetzung des *Wortes* Luk. 22, 26 f. in eine *Geschichte*. Er habe dies gethan, weil er »das letzte »Mahl nicht mit Stillschweigen übergehn konnte, ohne »eine Handlung, welche die gleiche Bedeutung mit der »(Abendmahlseinsetzung) der Syn. haben konnte.« Die Möglichkeit *dieser* Fiktionshypothese fällt mit Möglichkeit der Baur'schen Fiktionshypothese überhaupt. Für jetzt nur die Bemerkung, dass einstweilen *beide* Ansichten (wie oben S. 37) noch ganz *al pari* stehen, und man beide Stellen eben so gut unter der Voraussetzung der Wirklichkeit der Fusswaschung, als unter der umgekehrten, erklären kann. So wenig wir uns nun den Schluss erlauben: Weil Luk. 22, 26 sich besonders gut unter Voraussetzung der wirklich geschehenen joh. Fusswaschung erklärt, so muss die Fusswaschung wirklich geschehen sein — eben so wenig darf Baur den Schluss ziehen: »Weil eine Fiktion der Fusswaschung sich aus dem Da»sein der Stelle Luk. 22, 26 f. erklärt, so muss die Fuss»waschung fingirt sein.« Einstweilen gilt noch Beides als möglich, und der Inductionsschluss liefert hier wieder keinen Beweis.

Beim Verhör vor Hannas wiederholt Baur (430 f.) auch jetzt noch (natürlich ohne meine in der Ev.krit. gegen Strauss beigebrachten Gegengründe zu widerlegen, da er ja überhaupt diese ganze Schrift einer Berücksichtigung gar nicht werth hielt), dass »sobald Joh. das Ver»hör vor Annas voranstellte, das vor Kaiaphas für ihn »nicht mehr die Wichtigkeit haben konnte, die es für die »Syn. haben musste. Der Gegenstand der Verhandlung

»war ja vor beiden derselbe.« O nein! Hannas befragt Jesum um seine Jünger und seine Lehre, und erhält nicht einmal eine Antwort (v. 21), sondern sendet Jesum, ohne dass es zu einem Verhör, geschweige denn zu einem Urtheil gekommen wäre, zu Kaiaphas. Von hier wird Jesus, bereits als todesschuldig erklärt (v. 30—31), zu Pilatus gebracht. — Wer dem Joh. die Tendenz aufbürdet, als habe er in v. 19—24 das Hauptverhör und in v. 19—28 den ganzen Process erzählen wollen, der muss ihm wirklich wenig Menschenverstand zutrauen! Wenn irgendwo, so ist es hier klar, dass Joh. mit Bewusstsein und Absicht nichts Anderes will, als ergänzen.

Eine ganz neue Entdeckung hat Baur (172 f.) gemacht in Betreff von Joh. 20, 17. Liest man die Stelle unbefangen, so wird man das ἅπτεσθαι weder mit De Wette als Ausdruck völliger Befriedigung, die Jesus noch für unzeitig erkläre, noch mit Meyer als Ausdruck der göttlichen Verehrung, die Jesus ablehne, fassen; noch wird man mit einzelnen Kirchenvätern (dem οὔπω zum Trotz) die Worte Jesu so verstehen: er sei jetzt zu heilig, um ohne Frevel berührt zu werden. Noch endlich wird man daran denken, dass der Verklärungsprocess durch eine Berührung gestört werden konnte. Sondern die Worte οὔπω γὰρ werden den ganz einfachen natürlichen Sinn haben: »ich »bleibe noch länger, werde euch noch öfter erscheinen.« Maria hielt Jesum umfasst, weil sie ihn für eine momentane Erscheinung hielt, und sein Wiederverschwinden fürchtete; Jesus beruhigte sie. »Gehe aber«, fügte er hinzu, »und sage den Andern, dass ich allerdings auffahren werde.« Daraus, dass der Augenblick der Auffahrt

für jetzt noch nicht da ist, folgt, dass Maria nicht nöthig hat, ihn ängstlich zu halten. Daraus, dass ihm die Auffahrt doch bevorsteht, folgt die Weisung, dass sie die übrigen Christen vorbereiten und versammeln soll, damit Christus zuvor auch ihnen sich kund thun könne. So erklärt sich auch, warum bei *πορεύου* ein δὲ steht, und nicht das von De Wette irrthümlicherweise geforderte *γὰρ*. — Was macht nun unser Freund Baur aus dieser Stelle? »Maria war schon im Begriff, auf Jesum zuzueilen« — aber sie stand ja schon bei ihm! — »und zu seinen Füssen niederzufallen. — Jesus lässt es dazu nicht kommen, aus keinem andern Grund, als dem *ausdrücklich angegebenen* . . . . weil er noch nicht zum Vater aufgestiegen sei, *sondern gerade zum Vater aufsteige.* Weil er also in diesem Aufsteigen *eben begriffen ist*, will er sich durch Maria nicht festhalten lassen.« Daraus folgt nach Baur weiter, dass Joh. die Himmelfahrt im Widerspruch mit den Syn. sogleich an den ersten Ostermorgen verlegt, und »die Auferstehung unmittelber mit dem Hingang zum »Vater zusammen nimmt.« Die Verse 19 ff. werden dann aus Joh. 7, 38 erklärt, wo es ja Jesus zuvor schon angekündigt habe, dass der Tröster erst dann kommen könne, wenn er zuvor zum Vater gegangen sei. So erkläre sich auch Joh. 16, 16.

Wir dachten, Joh. 7, 38 sei vom *Tode* Christi die Rede, wovon ja Baur selbst pag. 167 die Stelle erklärt hat! Und Joh. 16, 16 haben wir thörichten, unspeculativen Menschenkinder auch bisher nach der Auslegung, *die Jesus selbst* v. 20 giebt, von der Zwischenzeit zwischen dem Charfreitag und Ostermorgen verstanden.

Ach, wenn ein »Apologet« sich zur Lösung einer Enantiophanie solche Verdrehungen und Radebrechungen des Textes zu Schulden kommen liesse, wie Baur hier thut zur *Construction* eines Widerspruchs — wie würde dieser ihn herunterputzen! Baur hat das Recht nach dem οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα ein »ich bin aber so eben im Begriff aufzufahren« zu suppliren! Baur hat das Recht, den »exegetischen Mann«, Lücke, höhnisch anzulassen, dass er »diesen Hauptpunkt« — nämlich das Baur'sche Supplement — »so gänzlich übersehen habe.« Herr Baur hat das Recht, in den Worten: »gehe hin, und sage ihnen, dass ich auffahre« das praesens ἀναβαίνω als Bezeichnung des augenblicklichen, gegenwärtigen Momentes zu fassen. Wir aber, wir armen »Apologeten« haben kein Recht, den Mann der Wissenschaft zu fragen, ob denn irgend jemand in der Welt den Gedanken: »ich »bin so eben im Begriff abzureisen« so ausdrücken werde: »ich bin noch nicht abgereist«, oder ob, wenn ein Freund meinem Diener sagt: »ich bin noch nicht abgereist, aber »sage deinem Herrn, dass ich abreise« — ob ich dann schliessen muss, der Freund sei bei diesen Worten zugleich auch schon in den Wagen gestiegen? — Nochmals: wenn ein Apologet solche Sophistereien zu Markte brächte, was würde wohl diese allerhöchste päpstlich-infallible autokratische Wissenschaft für ein Urtheil über ihn fällen? Diese Wissenschaft, die die Stirn hat zu behaupten: »Al»les dies, vor allem aber die Vorstellung eines mit der »Auferstehung unmittelbar zusammenhängenden Hingangs »Jesu zum Vater, liegt *so evident* in der Stelle, dass es »als *blosse Willkühr* erscheinen kann, da, *wo die Worte*

»*des Textes so klar vor Augen stehen*, gleichwohl einen »ganz andern Sinn in ihnen finden zu wollen!« —

§. 3.

Innere Unmöglichkeiten.

Hier sehen wir Baur im Wesentlichen noch ganz auf der Stufe, wo Strauss stand. So künstlich er seinen Inductionsbeweis von der Entstehung des vierten Ev. durchzuführen weiss, so wenig künstlich agirt er, wenn er die einzelnen Züge eines Berichtes aus ihrem einheitlichen gegebenen Zusammenhang reisst, und auf diese Weise Unangemessenheiten findet. Sehen wir dafür die einzelnen Beispiele an.

Auch Baur nämlich (pag. 57 Anm. 1) mag zu Joh. 4, 1 ff. noch die Frage wiederholen: „Warum stellt denn der „Täufer, bei so entschiedener Anerkennung des unbeding„ten Vorzugs Christi, sein Herolds- und Taufamt nicht al„sogleich ein?“ Antwort: Warum stellt denn ein Hochzeitlader, bei entschiedener Anerkennung, dass der Bräutigam mehr sei, als er, nicht alsogleich, wenn er die ersten paar Personen geladen hat, sein Heroldsamt ein? Sieht denn Baur im Ernste nicht ein, dass das Bedürfniss, Israel geistig vorzubereiten, in Betreff vieler Israeliten noch fortdauerte, wenn schon Jesus bereits aufgetreten war und viele Andere sich bereits Jesu selbst zugewandt hatten? Sollen denn an einem Orte, wo eben eine neue Universität errichtet wird, die Gymnasiallehrer sofort ihre Stellen niederlegen? Giebt es nicht fort und fort noch Individuen, die für die Universität erst vorbe-

reitet werden müssen? Und gab es nicht ebenso in Israel, nachdem Jesus bereits aufgetreten war, noch immer Individuen und ganze Gegenden, die, um für den Standpunkt Jesu reif zu werden, erst der johanneischen Predigt bedurften?

Auch Baur (459) findet in dem Gespräch mit Nicodemus ein Beispiel jener Zwecklosigkeit, die er den johanneischen Reden überhaupt Schuld giebt, wenn er sagt: „Hätte Jesus wirklich so gesprochen und gelehrt, wir „könnten in der That nichts natürlicher finden, als dass „seine Lehrthätigkeit keinen bessern Erfolg gehabt hat; „nur würde die Schuld hievon nicht auf die Unempfänglichkeit des Volks, sondern nur auf die Unzweckmässigkeit der Lehrweise Jesu fallen.“ So soll in unserer Rede, v. 14, eine „geheimnissvolle und unter den damaligen Verhältnissen unverständliche“ Hindeutung auf Jesu Erhöhung *am Kreuz* liegen. Was war denn aber an Jesu Worten unverständlich, wenn er sich mit jener ehernen Schlange verglich, und den klaren, einfachen Gedanken aussprach, dass er noch ebenso vom Vater der Welt hingestellt werden würde als Objekt und Ziel ihres Glaubens und ihrer Hoffnung auf Rettung, wie einst die Schlange hingestellt worden sei? — Wo deutet denn Jesus auf seinen *Kreuzestod* hin? Objektiv war allerdings der Kreuzestod der hauptsächliche Akt, wo Jesus sich der Welt als ihren Erlöser darstellte, und der *Evangelist* mag auch, wie er dies Gespräch niederschrieb, wohl an Jesu Tod gedacht haben. Aber *Jesum* lässt er von seinem Tode noch kein Wort sagen. Die Unbestimmtheit und Allgemeinheit des Gedankens, wie er von Jesu v. 14 ausgesprochen wird, diente also, weit

entfernt, ihn unverständlich zu machen, vielmehr dazu, dass er ganz, wie er ausgesprochen wurde, auch verstanden werden konnte; gerade wenn Jesus auf speciellere (oder mit Baur zu reden: auf weniger geheimnissvolle) Weise von seinem Erlösungswerk gesprochen und des *Kreuzestodes eine bestimmte Erwähnung* gethan hätte, gerade dann wäre er für Nicodemus unverständlich geworden. — So wie die Sache steht, ist sie ein wichtiger Beleg dafür, dass Joh. Jesu Reden *treu* referirt hat, und ihm nicht seine eigene, spätergewonnene Erkenntniss fiktionsweise vorzeitig in den Mund legt.

Selbst Baur fragt zu Joh. 4, 19 f. (pag. 463) mit dem Ton der grössten Verwunderung: „Wie kommt die „samaritanische Frau dazu, Jesu die nationalreligiöse Streit„frage vorzulegen?“ Dadurch kommt sie dazu, dass sie das Gespräch von der ihr *höchst fatalen* Erwähnung ihrer Familienverhältnisse ablenken wollte; darum bot sich ihr der damals vulgäre und nationale Streit über die zwei Tempel als eine erwünschte Materie dar, die man einem Propheten vorlegen könne. So sehen wir denn auch, wie Jesus nach kurzer Beantwortung dieser Zwischenfrage sogleich wieder (v. 22) auf die Hauptsache zurücklenkt, und nun v. 26 wieder ganz zu dem Punkte kommt, von dem er schon v. 14 gesprochen. So wenig ist es wahr, was Baur behauptet, dass die Frage v. 20 vom Evangelisten dazu erfunden und fingirt sei, damit es möglich wurde, die Gedanken v. 24 und 26 Jesu in den Mund zu legen. (Als ob es dazu einer so künstlichen Veranlassung bedurft hätte, und als ob Joh. sonst z. B. cap. 3 zwischen v. 12 und 13 oder, cap. 8 zwischen v. 50 und

51, oder zwischen cap. 14, 31 und cap. 15, 1 u. s. w. dergleichen künstliche Brücken zu bauen pflegte!) Umgekehrt stellt sich vielmehr die Frage cap. 4, 20 als eine vom Gegenstand *ablenkende* heraus, und Jesus lenkt hernach erst wieder auf die Hauptsache *zurück*.

Joh. 4, 35 soll (nach Baur pag. 81 f.), empirisch und historisch verstanden, keinen Sinn haben. Jesus habe in der Wirklichkeit nicht auf eine solche Bereitwilligkeit der Samariter zur Bekehrung (aber nicht von der subjektiven Bereitwilligkeit zur Bekehrung, sondern von der innern objektiven Vorbereitetheit des geistigen Zustandes und vom Bedürfniss der Arbeiter ist die Rede) hindeuten können, da Act. 8 „auch nicht eine Spur des frühern „Ereignisses sich zeigt.“ Aber welche Spur sollte sich da zeigen? War es nicht genug, dass die ὄχλοι ὁμοθυμαδὸν προσεῖχον τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου? Sollte Luk. in der Apostelgeschichte etwa noch besonders erwähnen, es seien auch einzelne Leute darunter gewesen, die Jesum selbst persönlich gekannt hätten?

Nach Baur (pag. 76) soll ferner das ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν im Widerspruch stehen mit Luk. 9, 52. „Das bei Lukas von den *Samaritanern* gegen Jesus „bewiesene Benehmen contrastirt gar zu sehr mit der Be„reitwilligkeit, mit welcher nach Joh. 4 *ein grosser Theil* „*von ihnen* sich schon zum Glauben an ihn hatte bekehren „lassen.“ Nun ist Luk. 9 von einer κώμη Σαμαρειτῶν die Rede. Dass Jesus einmal in Einer Stadt Samariens Glauben fand, und dass seine Jünger ein andresmal in einer andern Stadt nicht aufgenommen wurden, widerspricht sich (sollte man denken) eben so wenig, als wenn Baur

in Einer Stadt Würtembergs viele Anhänger zählt, in einer andern aber keinen. Aber das thut Nichts; die Bewohner des Dorfes (Luk. 4) identificirt er mit „den Samaritanern", mit dem *ganzen Volke*, und so macht er aus den Bewohnern der Stadt (Joh. 4) „einen Theil" der Bewohner — jenes Dorfes!

Zur Geschichte des *Purimfestes* nur ein paar Bemerkungen:

Nach Baur (pag. 95) soll die Tendenz, in welcher die Erzählung componirt worden sei, die sein, den inneren Widerspruch des Unglaubens mit sich selbst darzustellen, und eben hierin soll sich die Erzählung als erdichtete verrathen. „Es fehle dem Unglauben an aller Berechtigung und Begründung; es sei nur der zur eigensten Natur der Juden gehörende Mangel an einem für das Göttliche empfänglichen Sinn, was sie nicht glauben lasse; der Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen." Obgleich deshalb ein *Wunder* das Thema des ganzen Abschnittes sei, so sei dies doch nicht als σημεῖον sondern nur als ἔργον, als Erweis der göttlichen Thätigkeit, aufgefasst. In der vorigen Erzählung werde das σημεῖον als σημεῖον, d. h. von seiner negativen Seite, wonach es sich selbst wieder aufhebe, dargestellt; hier aber von seiner positiven, wonach der Wundercharakter ein verschwindendes Moment sei, und das Wesentliche an ihnen nur das, was *alle* ἔργα Jesu haben, die sich manifestirende göttliche Wirksamkeit Jesu. — Aber worin anders erschien denn diese im vorliegenden Falle, als eben im Wundercharakter der Heilung? Zudem hat überdies das Gespräch von v. 31 an einen ganz allgemeinen Charakter. Es ist nicht wahr, dass Jesus mehr von

dem speciellen Wunder redet, und an demselben das Moment des ἔργον hervorhebt. Er redet von seiner gesammten Thätigkeit, und der Begriff des im σημεῖον liegenden ἔργον bildet so wenig das Thema des Gespräches, dass Jesus am Schlusse und Zielpunkte desselben überhaupt gar nicht mehr vom Unglauben an seine ἔργα, sondern vom μὴ πιστεύειν τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι redet. Dieser völlig allgemeine Charakter des Gespräches war denn auch natürlich; da dasselbe sich gar nicht an die Frage nach dem *Wundercharakter* der Heilung anknüpfte, sondern an die Frage, ob man *am Sabbath* heilen dürfe.

Ferner aber soll es beim Purimfeste nach Baur (444) „völlig unbegreiflich sein, wie ein *so aufgebrachter Volkshaufe* noch eine so lange Rede v. 19—47 anzuhören geneigt war.“ Dagegen ist zu sagen a) v. 18 wie v. 16 sind parenthetisch beigefügte Notizen, worin Joh. bemerkt, dass das Wunder v. 1—15 sowie die Lehre Jesu von seiner Gottessohnschaft v. 17 *und* 19 ff. den ersten Anlass zum förmlichen Hasse der ungläubigen Juden gegeben habe. Von einem *augenblicklichen Entschluss,* Jesum sofort zu tödten, ist v. 18 keine Rede; sondern von einer *perpetuirlichen Sehnsucht,* deren Motiv und Ursprung hier nur erklärt werden soll. Daher mit Nachdruck das zweimalige καὶ διὰ τοῦτο steht. „Und *dies* war die erste Ursache der „fortan sich zeigenden Verfolgungssucht der Juden. — Und „*dies* trug vollends noch mehr dazu bei.“ Die Schwierigkeit liegt also gar nicht vor, dass nach Joh. die Juden den *plötzlichen Entschluss* einer tumultuarischen Tödtung gefasst, solchen aber freiwillig wieder sistirt hätten, um Jesu Rede anzuhören. b) Das ἀπεκρίνατο v. 19 ist Wie-

deraufnahme des ἀπεκρίνατο v. 17, wie ja der ganze 19. Vers zur Wiederaufnahme des durch die Bemerkung v. 18 unterbrochenen Gedankens dient. Das ἀπεκρίνατο v. 17 aber ist nicht Antwort auf einen unmittelbar in v. 16 vorangehenden Entschluss; so oft das „er antwortete" im eigentlichen Sinn als Antwort auf eine Frage zu nehmen ist (cap. 1, 26, 48, 50; cap. 3, 3, 5, 9, 27; cap. 4, 10, 13, 17; cap. 5, 7, 11; cap. 6, 7, 26, 29. 43, 68; cap. 7, 16, 20 f., 46, 52; cap. 8, 14, 33 f., 39, 48 f., 54; cap. 9, 3, 11, 20, 25, 27, 30, 34, 36; cap. 10, 25; cap. 11, 9; cap. 12, 30, 34; cap. 13, 7; cap. 14, 23; cap. 16, 31; cap. 18, 5, 8, 23, 30, 34 f., u. s. w.,) braucht Joh. ἀπεκρίθη oder auch (cap. 13, 26 und 38) das Präsens ἀποκρίνεται. Auch wo das „er antwortete" die *unmittelbare*, *momentane* Entgegnung auf eine Thatsache oder speciell auf einen *momentanen* Mordversuch bildet (cap. 2, 18; 10, 32 f.) steht ἀπεκρίθη. Dagegen ἀπεκρίνατο braucht Joh., wenn eine Rede Jesu sich nicht eng und unmittelbar als Antwort an eine Frage oder eine momentane Thatsache schliesst, sondern nur dasjenige enthält und involvirt, was objektiv einem Problem entspricht. So Joh. 12, 23, so an unserer Stelle. Vers 17 und 19 enthält also nicht eine Entgegnung auf einen *momentanen Entschluss*, sondern es enthält eine Gedankenreihe, in welcher objektiv die Widerlegung der *perpetuirlichen Gesinnung* liegt, welche nach v. 16 und 18 bei jener Gelegenheit zuerst sich formirte. Selbst wenn dies aber nicht so wäre, selbst wenn ἀπεκρίθη *stünde*, und Jesus mit v. 19 einem momentanen Entschluss begegnet *wäre*, selbst dann hätte die Sache noch nichts Unnatürliches. Die bereits zum Hass

Gereizten, ihres Entschlusses gewiss, horchten auf, was Jesus weiter sagen würde, hoffend, dass sie neue und noch bessere Ursache finden würden zur Rechtfertigung ihres Vorhabens; allein Jesu Rede, namentlich die Berufung auf den Täufer, gab der Sache eine andere Wendung; die Anhänger Jesu unter den Anwesenden erhielten dadurch ein moralisches Uebergewicht; seine Feinde wurden bedenklich, und unterliessen für den Augenblick die Ausführung ihres Vorhabens. Ist das nicht eine Wendung, die bei allen Arten von Tumulten oft genug vorkömmt, dass man freiwillig den Angegriffenen reden lässt, in der Hoffnung, er werde nur neue Angriffspunkte darbieten, dass man aber durch die Geistesgegenwart und moralische Ueberlegenheit des Mannes in jener Hoffnung getäuscht wird, und während des Hörens selber die augenblickliche Leidenschaft kühler wird? — So würde der Vorgang selbst dann ein sehr natürlicher sein, wenn v. 16 und 18 von einem momentanen Entschluss die Rede *wäre.*

Die Dunkelheit des Wortes Jesu, Joh. 6, 47 ff. „war „ganz geeignet, zur Scheidung und Entscheidung zu die„nen, wer Christi Wesen in Wahrheit liebte, und an das, „was er verstanden, sich in Demuth hielt, und wer von „Gesinnung und Herz Christo fremd war, und deshalb „Anstoss nahm. Ja, es war im Gange des Werkes Christi „nöthig, dass er, nachdem er lange in jener, dem Täufer „anstössigen, allgemeinen Weise“ (ohne von den Einzelnen einen bestimmten Bekehrungsakt zu fordern, und die Gläubigen von den Ungläubigen äusserlich zu sichten) *ge*„*sammelt* hatte, nun *sichtete.*“

Wörtlich dies habe ich in meiner Kritik der ev. Geschichte (pag. 473) gesagt; Herr Planck (Zeller's Jahrb. 1845, 1, pag. 166) hat es aber nicht verstanden, und nennt es „ein wirklich höchst allgemeines Gerede." Ich hoffe ihm jetzt durch die Parenthese klar geworden zu sein. — Planck belehrt mich eben daselbst, „dass die wahre „Demuth nicht in Hinnahme eines Unverstandenen, son„dern in der Hingabe an ein innerlich als göttlich Er„kanntes bestehe." Gerade derselben Meinung bin auch ich, wie ich denn auch den Fehler der Kapernaiten eben im „Mangel der Hingabe an das in Jesu von ihnen er„kannte Göttliche" finde. Nur glaube ich eben, dass eine solche „Demuth" oder „Hingabe" sich vornehmlich darin äussert, dass man dasjenige, dessen Kern und Wesen sich dem inwendigen Menschen, dem Gemüthe, als unverkennbar göttlich erwiesen hat, nicht darum wegwerfe, weil man an der Schale oder Form noch etwas Unbegriffenes findet. Meiner Ansicht nach geht z. B. der Glaube an Christum aus von dem *Erlebniss* der Versöhnung im *Gemüthe*, und um dieser erlebten und *faktisch* verstandenen Wahrheit willen glaubt man denn auch an das, was man noch nicht mit dem Verstande völlig verstehen kann. Nach Planck geht dagegen der Glaube aus von dem logischen Begreifen, und was nicht für das dialektische Denken zersetzbar ist, wird ohne weiteres weggeworfen. — Wenn übrigens Planck mit seiner ganzen Auseinandersetzung zuletzt das beweisen will, dass in dem Nichtverstehen der Juden eine unbegreifliche und auch von mir nicht gelöste Schwierigkeit und somit ein Beweis gegen die Wirklichkeit der Geschichte vorliege, so steht Baur (auf den sich

Planck doch immer als auf sein Evangelium beruft) hierin auf *meiner* Seite. „Die an die Juden gestellte Forderung, ei„nes in der unmittelbaren Gegenwart vor ihnen stehenden „Menschen Fleisch zu essen, steht als absolute Unmöglich„keit vor ihnen. *Und doch hätte eben diese Unmöglichkeit „sie von dem nächsten und unmittelbaren Sinn seiner Worte „zum Höhern, Geistigen hindrängen sollen;* aber nur um so „mehr erhellt hieraus ihre geistige Unfähigkeit, und der „bildliche Ausdruck, welcher ein Vehikel des geistigen „Sinnes sein soll, wird so nur zum Anstoss und Aerger„niss.“ War dieser Gang des Gespräches passend, um so *erfunden* und *dargestellt* zu werden (wie Baur annimmt), so war er auch passend, wenn er in der *Wirklichkeit so Statt hatte.* War er in der Wirklichkeit unpassend, wie Planck annimmt, so durfte er auch in freier Composition nicht so fingirt werden.

Auch Baur (417) wiederholt den Einwurf, dass Leute, die eben ein Speisungswunder mit angesehen, sogleich ein zweites, grösseres verlangen. Obgleich er selbst sagt: „Wer „will die Menge darüber tadeln, dass sie in der öden „Wüste nicht verhungern will?“ obgleich er selbst anerkennt, dass das Verlangen nach Speise in der Wüste (wo übrigens das Verlangen gar nicht vom Volke ausging) noch nicht tadelnswerth war, sondern erst die Forderung eines weitern Wunders, so sucht er doch die letztere dadurch als unpassend und ungeschichtlich darzustellen, dass er sie von ihrer natürlichen Veranlassung v. 27 losreisst, und mit geflissentlicher Verdrehung des Textes als eine nicht durch Jesum selbst veranlasste und überhaupt alles Anlasses ermangelnde darstellt. Aehnlich pag. 464, wo er

besonders *die* Seite hervorhebt, dass die Leute diesmal mehr verlangen, als ein blosses *irdisches* Speisungswunder. Das Verlangen nach *Himmelsbrod* war, wie gesagt, durch Jesu eigenes Wort v. 27 veranlasst, ohne welches den Leuten gar nicht in den Sinn gekommen wäre, überhaupt noch ein Wunder ausser dem eben erlebten zu verlangen. Gesetzt aber, sie hätten nun nicht eine Steigerung der eben erlebten irdischen Speisung verlangt, sondern wären „auch „mit einem neuen *irdischen* Speisungswunder vollkommen „zufrieden gewesen"; würde dies nicht Baur ebenfalls für unnatürlich, ja (und mit Recht) für viel unnatürlicher erklären?!

Baur spricht dann weiter (460) von „einer Reihe „der krassesten Missverständnisse" von Seiten der Juden, zu welcher Jesus „recht absichtlich" sie hinführe, und findet besonders die Vorauserwähnung des Todes Jesu „zu „einer Zeit, in welcher sein Tod noch in weiter Ferne „lag" unpassend und absurd. Dass in Jesu Aussprüchen etwas Aenigmatisches lag, habe ich zugegeben, aber auch die weise Absicht aufgewiesen, welche dieser Lehrweise zu Grunde lag. Die *krassen* Missverständnisse aber, von denen Baur redet (ohne sie jedoch näher nachzuweisen), lösen sich bei natürlicher, vorurtheilsfreier Betrachtung, wie ich sie oben in Kürze, und in meinem *Dogma vom heil. Abendmahl* §. 5 weitläufiger gegeben habe, in nichts auf. Die Aufmerksamkeit zu reizen und die Begierde nach Erkenntniss zu spannen durch änigmatische, paradoxe Aussprüche, bei denen der *aufrichtige, nicht böswillige* Hörer augenblicklich einsieht, dass eine tiefere Wahrheit hinter der bildlichen oder änigmatischen Form verborgen sei,

dies ist ein Verfahren, das der beste Pädagog anwenden wird. — Was aber speciell v. 53 ff. betrifft, so war dies nicht ein Ausspruch, „dessen Commentar nur in der nach„maligen Lehre vom Abendmahl liegen konnte", sondern dessen Commentar Jesus schon v. 51 mit dürren, klaren Worten gegeben hatte.

Auch Baur (426) spricht mit gewohnter Bestimmtheit aus, dass die Worte v. 26 nicht erklärt werden können, ohne in Beziehung aufs Abendmahl. Da nun Jesus so lange vor dessen Einsetzung nicht schon auf dasselbe habe hinweisen können, so sei die Rede vom Autor des Ev. fingirt. Allein die Worte erklären sich ohne Beziehung aufs Abendmahl rein aus dem v. 31 inducirten Bilde. (Vergl. auch insbesondere mein Dogma vom heil. Abendmahl S. 74—76 und S. 79 und 82.) In v. 63 sieht Baur (pag. 185) gar einen Beweis, dass nach der johanneischen Christologie Jesus nicht als Menschensohn in den Himmel zurückgehe, sondern als derselbe λόγος ἄσαρκος, als der er vom Himmel gekommen. Zu v. 63 vergl. meine obige Darstellung; zu der ganzen Behauptung vergl. v. 62 (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου!) v. 40, 44, 54; cap. 5, 25—29!!

Bei Joh. 8, 45 f. fragt Baur (444): „Ist dies ein „natürlicher Hergang der Sache?" Er findet es durch nichts motivirt, dass die Diener unverrichteter Sache zurückkehren. Der moralische Eindruck der Person Jesu und seiner Worte, den Joh. als Motiv nennt, ist also kein Motiv! „Mensch, tödte den Marius nicht!"

Das Benehmen der Brüder Joh. 7, 1 f. bildet ein sichtliches Seitentück zu Joh. 2, 3 f.; auch hier verlangt

der ihn nicht verstehende Sinn, er solle mit äusserem Pomp hervortreten, und so setzt sich in beiden, am Ende gut gemeinten, aber vorwitzigen Aufforderungen (ähnlich wie in Matth. 16, 22), die anfängliche Versuchung Matth. 4, 6 fort. Aber wie zu Kana, so weist auch diesmal Jesus, und zwar mit denselben Worten, die Versuchung ab. Bruno Bauer dagegen hat die Worte Joh. 7, 8 so übersetzt: Auf *dieses* Fest werde ich *gar nicht* gehen; trotz dem dass nur die latinische Familie (D. Vulg. Ital. und der schwankende Codex K.) *οὐκ* lesen, die alex. und asiat. Familie aber *οὔπω*. Baur scheint nun irgend eine ähnliche Ansicht aufgreifen zu wollen, wenn er (pag. 103) sagt, Joh. lasse die ungläubigen Brüder Jesu nur das aussprechen, was doch das eigentliche Motiv der Reise war, und „nur um den Schein zu vermeiden, als wäre Jesu „dies Motiv erst äusserlich nahe gelegt worden, tritt die„ser in dem schon gefassten Entschluss seiner Reise ihnen „mit der Erklärung entgegen, dass seine Zeit noch nicht „gekommen sei.“ — Diese wunderliche Auffassung beruht auf einer völligen Verkennung und Nichtachtung der zwischen dieser Stelle und Joh. 2, 3 f. stattfindenden Analogie. Man begreift nicht, wie ein Schriftsteller das Motiv, durch das er selbst bewogen wird, Jesum nach Jerusalem reisen zu lassen, den Gegnern Jesu in den Mund legen und von Jesu verneinen lassen kann. Und wenn Baur sagt, dass es „in dieser Form nur zur Einkleidung zu „rechnen sei“, dass Joh. die Aufforderung durch die *ungläubigen Brüder* ergehen lasse, so ist hiemit die Schwierigkeit nur ponirt, nicht aber gelöst; denn man fragt eben

wieder aufs neue, wie eine so zweckwidrige Einkleidung denkbar sei.

Eine Art von Widerspruch scheint Baur (pag. 105) zwischen v. 15 und 27 vorauszusetzen und anzudeuten. Dort „wundern sie sich, dass man Jesum nicht als Schüler eines Lehrers kenne"; hier setzen sie umgekehrt vom Messias gerade voraus, man werde, wenn er komme, nicht wissen, woher er komme. Daraus schliesst dann Baur, dies Gespräch sei von Joh. erfunden, um den Unglauben in Widerspruch mit sich selbst gerathen zu lassen. — Aber *erfunden* braucht es darum nicht zu sein; der Unglaube geräth in der *Wirklichkeit* oft genug in Widerspruch mit sich selbst. Nur freilich nicht in so groben und platten Widerspruch, wie ihn Baur zwischen v. 15 und 27 finden will, der jedoch in dieser Art nicht vorhanden ist. Vers 27 handelt es sich um ein Kriterium der *Messianität* Jesu, dagegen v. 15 um die Fähigkeit und Berechtigung Jesu, *als Lehrer aufzutreten*. Hier (v. 15) *setzen* die Juden das, was sie dann v. 27 aussprechen, *schon voraus*, nämlich dass Jesus *nicht der Messias sei*. Unter dieser Voraussetzung, die ihnen ganz feststand, fragte es sich, mit welchem Rechte Jesus — in ihren Augen ein gewöhnlicher, blosser Mensch — lehrend auftreten könne und dürfe. Ob er es könne und dürfe, bezweifeln sie, und zwar aus dem Grunde, weil Jesus keine ordentliche Rabbinenschule durchgemacht habe. — Jene Voraussetzung selber aber stand ihnen darum fest, weil sie, wie sie glaubten, Jesu Abkunft kannten; ein Mensch von bekannter Abkunft aber nicht der Messias sein könne. — Baur confundirt hier, mehr schlau als scharfsinnig, die Frage nach

der Messianität mit der andern nach der Lehrberechtigung dessen, über dessen Nichtmessianität man ihm klarer zu sein glaubte; ferner identificirt er die Unbekanntheit der Abkunft Jesu mit dem: „ihn nicht als Schüler eines Lehrers kennen.“ Ich enthalte mich jedes Urtheils über diese Manipulation.

Noch eigenthümlicher aber ist Baur's Auffassung des 19. Verses. Hier sei es die Intention und Meinung des Evangelisten die Sache so darzustellen, als hätten die Juden Jesum gar nicht als dieselbe Person, die schon früher in Jerusalem gewesen, wieder erkannt. Dafür beruft er sich vor allem auf ὡς ἐν κρυπτῷ Joh. 7, 10. Der Gegensatz dieses Wortes gegen φανερῶς erklärt sich sonnenklar aus v. 3—4 und 8. Jesus ging nicht mit der Festkarawane, nicht an der Spitze einer Schaar von ihm anhängenden ὄχλοις in dem Pomp, wie seine Brüder es verlangt hatten, sondern in aller Stille nach Jerusalem. Baur will uns hingegen glauben machen (pag. 449), ὡς ἐν κρυπτῷ heisse: in verwandelter, den Juden unkenntlicher Leibesgestalt!!! Weiter sagt er: „So unbekannt steht er vor „ihnen, dass selbst *die Aeusserung, an welcher sie ihn als „den, der er war, hätten erkennen sollen*, die Frage v. 19 „τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι, nur für eine widersinnige Rede „erklärt wird.“ Nach Baur's Meinung lässt also der Evangelist Jesum eine schon früher, v. 19, gethane Frage wiederholen, damit ihn die Juden an derselben wieder erkennen sollen; diese aber sind zu blind hiezu. Anders vermag ich wenigstens Baur's Worte nicht zu verstehen. Allein — auch so weiss ich — ich gestehe es — rein nicht, was er will. *Cap. 5, 19 hatte ja Jesus die fraglichen*

Worte gar nicht gesprochen. Baur scheint sich allen Ernstes bei zu flüchtigem Ansehn der Stelle v. 18 f. verlesen, und die Worte v. 18 ἐζητοῦν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι in den 19. Vers heruntergelesen zu haben.

Einen dritten Fall der Art findet Baur (pag. 108) darin, dass die Juden v. 27 es für ein Kennzeichen des Messias halten, dass man nicht wisse, von wannen er komme, während sie doch v. 42 verlangen, er solle aus Bethlehem kommen. Allein letztere, die offenbar natürlichere Meinung, wird v. 40 ausdrücklich als Ausspruch *Einiger* aus den ὄχλοις aufgeführt. Die erstere Meinung besagt im Grunde nur, dass man vom Messias *nicht in der Art, wie von Jesu* wissen werde, woher er sei; man werde also seine *Abkunft* nicht kennen, er werde nicht von menschlichen Aeltern geboren werden, sondern etwa in einer Art von Theophanie erscheinen. Damit war die Ansicht, dass Bethlehem der Ort dieses Erscheinens und Auftretens sei, noch gar nicht ausgeschlossen. Nun wird aber überdies diese zweite Meinung anderen, als die erstere, in den Mund gelegt, wenigstens deutet nichts auf eine Nothwendigkeit hin, unter den τινὲς v. 25 genau dieselben Individuen zu verstehn, die v. 40 auftreten. — Solche Sophistereien, wie sie hier Baur auftischt, hatte doch selbst Bruno Bauer verschmäht, der in cap. 7, 1 ff. nur ein Beispiel fand, „wie der Herr jeden äussern Antrieb, auch wenn er von den nächsten Verwandten ausging, zurück gewiesen habe.“

Bei Joh. 9, 11, 17 und 33 wundert sich Baur (119), dass der Blindgeborne „kein bestimmteres Bewusstsein der „Person Jesu („soll heissen: *von* der Person Jesu“) hat. „Es ist gewiss kaum denkbar, wie sich dem geheilten

„Blindgebornen, nachdem er in seiner Reflexion über das „Wunder schon so weit gekommen war (nämlich Jesum als einen Propheten und von Gott Gesandten zu erkennen), „die Anerkennung, dass der Wunderthäter kein anderer, „als der Messias sei, nicht von selbst aufdringen musste.“ Es ist gewiss kaum denkbar, repliciren wir, wie sich dem blinden Bettler, der zwar die allgemeine Messiashoffnung der Zeit wohl theilen mochte, von Jesus aber sichtlich früher noch gar nichts gehört, sondern eben jetzt erst (v. 11) seinen Namen und weiter nichts erfahren hatte, und aus der Heilung mit vollem Rechte nur so viel und nichts weiter geschlossen hatte, dass dieser Mensch ein Prophet sein müsse, plötzlich den Sprung machen sollte zu der Meinung, Jesus müsse der erwartete Messias sein. Wenn die Sache so erzählt wäre, würde Baur gewiss nicht ermangeln, sie alsdann noch viel mehr für unnatürlich zu erklären, und alsdann mit mehr Recht.

In der Geschichte von Lazarus Erweckung habe ich schon in meiner Kritik der ev. Geschichte S. 560 gezeigt, wie die ganze Geschichte, das Missverständniss des Ausspruchs Jesu κεκοίμηται von Seiten der Jünger, sowie die Hoffnungslosigkeit und das Wort der Martha, in Betreff des vierten Verses durchaus darauf hinweisen, dass dieser Vers als *Ankündigung einer Heilung aus der Ferne* verstanden werden *konnte*, und von den Jüngern und den Boten der Maria und Martha auch wirklich so verstanden wurde.

Baur (136 f.) hat diese meine Erklärung halb acceptirt, sieht aber v. 4 nicht eine Verheissung der Genesung, worauf die Worte doch vernünftigerweise allein führen konnten, sondern eine Verheissung der Wiedererweckung

(an die *Jesus* freilich dachte, an die die *Hörer* des absichtlich dunkel gehaltenen Ausspruchs aber nicht denken konnten), und dann fragt er, „was man von einem Gestorbenen „halten solle, der nur dazu gestorben ist, um nicht πρὸς „θάνατον zu sterben?“ Wenn man den klaren Textworten mit Gewalt etwas Widersinniges unterschiebt, dann müssen sie freilich widersinnig sein.

Bei den Thränen, die Jesus am Grabe des Lazarus weint, nimmt Baur (136) an, Jesus habe über den *Verlust* des Lazarus geweint, und doch könnten „Thränen „um einen Gestorbenen, dem man mit der Gewissheit der „Wiederbelebung naht, nicht der Ausdruck eines wahren „Mitgefühls sein.“ Weder aus Wuth über das Missverständniss der Juden, noch aus Jammer über den Verlust des Freundes weint Jesus, sondern aus tiefem Schmerz über die Macht des Todes, die sich trotz aller nachherigen Auferweckung hier doch real kund gegeben hatte. Hatte denn nicht Lazarus wirklich den Todeskampf gekämpft? Waren denn nicht diese Thränen der Schwestern, die Jesus trocknen wollte, gleichwohl so lange sie noch flossen, Ausdruck eines realen Schmerzes und ein Abbild aller der Thränen, die um Verstorbene ungetrocknet fliessen? War da ein „wahres, ächtmenschliches Mitgefühl“ nicht möglich?

Was die Person des Verräthers betrifft, so ist der Einwurf Baur's (420 f.) zu berücksichtigen, wie es sich mit dem sonstigen Vorherwissen Jesu, das ihm Joh. zuschreibe, vertrage, wenn er (ebenfalls nach Johannes) dem Judas doch die Kasse anvertraue. Es ist dies also ein Widerspruch des Joh. mit sich selbst, also eine Schwie-

rigkeit und Unangemessenheit, die die Unwirklichkeit des Vorfalls beweisen soll. Wir räumen diese Schwierigkeit nicht mit Lücke dadurch hinweg, dass wir für diesen Fall das Wissen und Durchschauen Jesu läugnen. Sondern wir fragen, ob es ein besseres und den Judas *besserndes* Verfahren gewesen wäre, wenn Jesus ihm diese Gelegenheit zu sündigen äusserlich entzogen hätte? Musste nicht das *Vertrauen*, das Jesus durch Uebergabe der Kasse dem Judas bewies, so lang in Judas noch ein Funke von Ehrgefühl war, ebensosehr zu einem wahrhaft moralischen Motiv werden, seine Geldgier zu bezwingen, und ihm die Bekämpfung der Sünde zu erleichtern, als es dann bei mehr und mehr eintretender Verstockung zum Fallstrick wurde? Ist das vielleicht die wahre Pädagogik, die die äussern Anlässe zur Aeusserung der Sünde sorgfältig aus dem Wege räumt, und die Sünde selbst als *unerkannte, pharisäische* im Herzen lässt? Nein! Jesus *wollte* keine andern Jünger und *konnte* keine andern Jünger wollen, als *entschiedene*; wen er zum Jünger gewählt, den musste er dahin führen, dass er sich völlig entwickelte und, sei es *für* oder *wider*, offen entschied.

Bei der Geisselung und Verhöhnung Christi identificirt Baur (157) ebenso wie Strauss, das παιδεύειν wovon Luk. v. 16 *gesprochen wird*, mit dem Geisseln, das Joh. v. 1 *geschah*. Baur bemerkt sogar, es sei »gegen »alle Wahrscheinlichkeit, eine doppelte Geisselung als wirk»lich geschehen vorauszusetzen.« Wer in aller Welt hat auch die Geisselung, von der Luk. v. 16 die Rede ist, sich als eine wirklich vollzogene gedacht!

Zu Joh. v. 14 hat Strauss bemerkt, der Sonnen-

zeiger müsse rückwärts gegangen sein. Das ist sehr witzig. Weniger witzig ist, wenn Baur (162) die sechste Stunde ebenfalls nach jüdischer Rechnung, statt nach römischer, zählt, und dann glaubt, Joh. wolle damit ausdrücken, dass »Pilatus sich sechs Stunden gesträubt habe, »bis er endlich so weit gebracht wurde.« Damit wolle Joh. beweisen, wie alle Schuld einzig auf Seiten der Juden gewesen.

Dass die Juden nach Joh. die religiöse Seite der Anklage von der politischen trennen, hält Baur darum für unhistorisch (pag. 160), weil »im Bewusstsein der Juden »die Trennung der beiden Begriffe, *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* »und *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, nicht eben so nahe lag,« sondern ihnen beide Begriffe für »gleichbedeutend« galten. Zugegeben selbst, dass dies so war, zugegeben, dass die *Juden* unter *υἱὸς τοῦ θεοῦ* nichts weiter verstanden, als unter *βασ. τ. Ιουδ.*, so ist doch gewiss, dass Pilatus umgekehrt unter dem letztern Titel etwas Weiteres und Schlimmeres verstand, als unter dem ersteren. Nicht ohne schlaue Absicht nannten die Juden unter den zwei »gleichbedeutenden« Namen, die sich Jesus beigelegt, erst denjenigen, den sie *bei Pilatus* dahin deuten konnten, als ob er eine *politische* Prätension involvire. Als diese Anklage unerwiesen blieb, rückten sie mit demjenigen Namen heraus, durch den sie beweisen wollten, dass Jesus sich gegen die *jüdische Religion* blasphemisch vergangen habe. — — Mit dem, was Baur (161) über Joh. 19, 12 sagt, vergl. meine Ev.krit. pag. 677.

Den Erfolg der ganzen Handlung bei Pilatus hält Baur natürlich für ganz unnatürlich. Dass eine römische

»Magistratsperson, wenn sie in so hohem Grade von der »Unschuld eines Angeklagten überzeugt war . . . . . ein »Todesurtheil ausgesprochen habe, wie es eine aufgeregte, »einem Römer verächtlich genug erscheinende Volksmasse »zu haben wünschte«, das kann Baur schlechterdings nicht begreiflich finden. Dann muss er es aber noch unbegreiflicher finden, wenn bei Matth. 27, 18 Pilatus ebenso fest von der Unschuld Jesu überzeugt ist, als bei Joh., sich aber von der Volksmasse dennoch, und zwar noch überdies ohne so viele Befreiungsversuche, als Joh. erzählt, zur Verurtheilung bewegen liess. Die Kritik, die vorzugsweise das *vierte* Ev. unhistorisch finden will, löst sich hier selber auf! — Der Schlüssel zu der Lösung der von Baur construirten Schwierigkeit liegt einerseits in dem Matth. 27, 24 Gesagten: »Pilatus sah, dass er nichts schaffte, sondern dass viel ein grösser Getümmel ward«, andrerseits in der mehr praktischen als doktrinären Stimmung der Magistratsperson, der eine Volksmasse, die ihn durch Anklagen, dass er Aufrührer hege, um sein Amt bringen konnte, nicht „verächtlich genug« erschien, um nicht ihretwillen den leeren, hohlen, nichtigen Nimbus des Amtes einmal hintanzusetzen.

Das Ausfliessen von Wasser und Blut aus Jesu Seite soll durchaus nicht als *Zeichen des wirklichen Todes Jesu* verstanden werden dürfen. Strauss behauptete, es sei physisch gar nicht möglich, und Baur thut zu dieser medicinischen Autorität seine theologische hinzu, und sagt (165) kurz und bestimmt: »Als eine reine Un»möglichkeit darf es mit Recht nach dem Urtheil aller »Sachkundigen angesehen werden, dass aus dem durch-

»stochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser — »ausgeflossen ist.« Wenn »alle Sachkundigen« dieser Meinung sind, so darf sich*) ein berühmter W**r Professor der gerichtlichen Medicin bei Baur für die Ausschliessung aus der Zahl der Sachkundigen bedanken. Dieser erklärte es auf meine Frage, ob der Vorfall Joh. 19, 35 ff. physisch möglich gewesen, für eine Thorheit, *a priori* bestimmen zu wollen, dass die oder die Erscheinungen bei einer so gewaltsamen, grausamen und langsamen Todesart, die zu beobachten jetzt keine Gelegenheit mehr sei, nicht vorkommen könnten. — Im Gegentheile weist die Analogie anderer gewaltsamer Todesarten gerade auf eine solche Möglichkeit hin. Vergl. meine Ev.kritik S. 699 ff. und die dort angeführten Data aus Siebenhaar's encykl. Handbuch der gerichtlichen Arzneikunde.

Auch exegetisch wollte man bekanntlich die Erklärung, wonach das Wasser und Blut Beweis des wirklich erfolgten Todes Jesu ist, anfechten. Als solchen Beweis, sagt man, *konnte* es Joh. gar nicht anführen, weil Niemand eines solchen Beweises bedurfte, weil Niemand in der ältesten Kirche die Realität des Todes und der Auferstehung bezweifelte. Dabei hat man nur leider — die *Juden* vergessen, vor denen den Christen allerdings sehr ein solcher Beweis der Realität des Todes Jesu zu Statten kommen musste.

---

*) Um von dem ganz zu schweigen, was ich Ev.kr. pag. 698 ff. als Gegenbeweis beibrachte.

§. 4.

Unkenntniss der Geographie und Geschichte.

Was den Aufenthaltsort des Täufers betrifft (Joh. 1, 28), so meint Baur (635), Joh. habe nur desshalb ein Bethanien am Jordan erfunden, um Jesum im Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit ebenso von einem Bethanien ausgehen zu lassen, wie er am Ende Bethanien zum Ausgangspunkt macht. Schade, dass Cap. 1, 28 nicht vom Anfang der öffentlichen Thätigkeit Jesu die Rede ist, sondern erst Cap. 4. Und welchen innern vernünftigen Grund soll Joh. gehabt haben, für den „ersten Ausgangsort" einen gleichklingenden *Namen* zu erfinden? — Wie man's also nehmen will: *entweder* gabs keine Oerter in Palästina als die zufällig bei *Josephus* erwähnten; dann ist Joh. 1, 28 ein Beweis, dass der Verf. des vierten Ev. die Localitäten Palästinas nicht kannte; *oder* es gab noch andere Ortschaften, dann ist Joh. 1, 28 ein Beweis, dass Joh. die Localitäten gut kannte.

In Betreff von *Bethesda* vergl. meine Ev.kritik pag. 453. Wenn selbst die Erwähnung des Teiches Siloah eher gegen als für die Ortskenntniss des Joh. beweisen soll pag. 636, so weiss man wahrlich nicht mehr, was man solchen Kritikern gegenüber sagen soll!! Ist eine Localität *sonst nicht bekannt*, so hat Joh. sie »erfunden«, und verräth dadurch, dass er »mehr weiss« (d. h. mehr erwähnt), als Josephus, seine *Unwissenheit*; nennt er eine *bekannte* Localität und giebt dabei eine richtige Etymologie des Namens (vergl. meine Ev.krit. pag. 500), so ruft

die Kritik: »wie wenig möchte dieser Ort aus eigener »localer Anschauung heraus genannt sein!« Unglückliche Evangelisten!

An zwei Stellen redet Joh. davon, dass Kaiphas »in jenem Jahre Hohepriester war.« Da soll er die irrige Meinung verrathen, als habe ein jährlicher Wechsel des Hohenpriesterthums stattgefunden. Schon in meiner Ev.-kritik S. 569 bemerkte ich, dass wenn jemand, vom Wormser Concordat redend, sagte: »in jenem Jahre regierte in England Heinrich I.«, ein solcher hiemit keineswegs zu dem Argwohn berechtige, er wähne, Heinrich I. habe nur Ein Jahr lang regiert.

Zwar versichert Planck (pag. 167), im letztern Falle würde man nicht sagen »in jenem Jahre«, sondern »damals.« Allein es ist gar nicht abzusehen, warum ein Autor, wenn er zuvor von dem Wormser Concordat gesprochen, nicht dann auch sollte fortfahren können: »Hein»rich I., welcher in jenem Jahre (im Sinn von: in jenem »wichtigen epochemachenden Zeitpunkt) in England Kö»nig war, that dies und das.« Doch davon abgesehen, haben wir noch ganz andere Gründe zur Rechtfertigung des Joh. Hannas war im Jahre 6 *p. C. aer. Dion.* von Quirinius zum Hohepriester gemacht worden; im Jahre 14 musste er auf Valerius Gratus Befehl die Würde einem gewissen Ismael überlassen, und *sofort trat ein stetes Schwanken der römischen Gunst zwischen dem* (nach *Act.* 5, 17 und *Jos. ant.* 20, 9, 1) *der sadducäischen Partei angehörigen Hause des Hannas und anderweitigen* (wahrscheinlich der Gegenpartei angehörigen) *Personen ein.* Ismael war nicht lange Hohepriester; die Gunst und Politik der Rö-

mer wendete sich bald wieder dem Hause des Hannas zu; ihn selbst, den abgesetzten, mochte man nicht geradezu wieder in die alte Würde einsetzen, sondern übertrug den *Namen und Titel* des Hohepriesterthums seinem Sohne Eleazar, wiewohl natürlich die faktische Macht und der Einfluss hiedurch dem hinter der Scene stehenden Vater Hannas zurückgegeben war. *Schon im folgenden Jahr aber* trat wieder ein Wechsel der römischen Gunst ein, und das Hohepriesteramt wurde wieder einem Fremden, Simon, übergeben. Abermals *nach einem Jahre* wurde Kaiphas, der Schwiegersohn des Hannas, Hohepriester, und zwar *erscheint er Joh.* 18 *ganz in der Stellung, die früher Eleazar eingenommen*; er führt den Titel: er funktionirt; er ist nominell der Präsident des Synedriums; hinter der Scene steht wieder der alte Hannas, zu dem man Jesum zuerst führt zu geheimer, halboffizieller Unterredung, während Kaiphas das offizielle Verhör leitet. *Wie lange Kaiphas Hohepriester gewesen, und ob mit abermaligen Unterbrechungen oder nicht, darüber schweigt Josephus*; es ist wahr, dass er noch im Jahre 35 *aer. Dion.* als Hohepriester genannt wird; es ist aber auch wahr, dass dazwischen (*act.* 4, 5 f.) Hannas wieder als der Hohepriester schlechthin erscheint, und wenn Paulus (*act.* 23, 5) *nicht weiss*, dass Kaiphas Hohepriester ist, so deutet diess klar genug darauf hin, dass jene Schwankungen und Wechselfälle sich, wie ohnehin zu erwarten war, auch bis in spätere Zeiten hinab fortsetzten. Dann sind wir aber berechtigt, Joh. 11, 51; 18, 13 im strengen Sinn zu nehmen, und diese Stellen, sowie *act.* 4, 5 f. als specielle Nachrichten anzusehen, die von den neutestamentlichen Autoren gelegent-

lich gegeben wurden, während *Josephus* das Detail der Hohepriestersuccession nicht so speciell verfolgt hat. — Mit Baur die johanneische Notiz für eine zu bestimmtem Zweck fingirte zu halten, geht (von andern Gründen abgesehen, die gegen die ganze Fiktionshypothese sprechen) schon darum nicht, weil die Notiz sich an zwei verschiedenen Stellen findet, und Joh. im 18. Cap. dieselbe, nachdem er sie im 11. gegeben, mit Bewusstsein wiederholt.

§. 5.

Sichere Thatsachen über die Wunder der evangelischen Geschichte.

Wenn man auch nachgewiesen hat, dass alles Einzelne im Ev. Joh. sich wohl und gut ins Ganze fügt auch unter der Voraussetzung wirklichen Geschehenseins, und dass die *vermeintlichen Ungereimtheiten* sich in Nichts auflösen — wenn man auch gezeigt hat, dass die blosse Nachweisung eines *Planes* noch keinen Beweis für Ungeschichtlichkeit liefert, und der blosse *Induktionsbeweis* sich, wie ein gewirktes Kleid, in Nichts auflöst, weil jede einzelne Masche für sich in Auflösung geräth — so bleibt doch noch ein Scrupel zurück, eben die *Wunder*, wodurch manche Kritiker immer wieder aufs Neue zu neuen Versuchen, den geschichtlichen Charakter und die Aechtheit des joh. Ev. hinwegzuschaffen, sollicitirt werden. Es ist meine Meinung nicht, an diesem Orte auf dogmatische oder religionsphilosophische Erörterungen über den Begriff und die Möglichkeit des Wunders einzutreten; sondern ich halte

es nur für rathsam, dass der dogmatischen Wunderscheu von der Kritik selbst ihre Grenze angewiesen werde. Dass gewisse Wunder geschehen sind, steht *kritisch* fest, steht fest als *historisch beglaubigte Thatsache.*

Nicht allein beruft sich der Hebräerbrief (2, 4) auf dieselben, als auf Zeugnisse für die Autorität und Wahrheit des Christenthums, sondern auch der Apostel Paulus redet in seinem ersten Corintherbrief von den Charismen, die in der Corinthischen Gemeinde und sonst in der ersten Christenheit (vergl. Gal. 3, 2) vor seinen Augen vorkamen. Der Kritiker wird sich vielleicht entschliessen müssen, diese Charismen als historisch beglaubigte, wirklich vorgekommene anerkennen zu müssen. Wo Paulus dieselben aufzählt, und den Corinthern sagt, welche die vorzüglicheren seien, 1. Cor. 12, 9 und 30, da nennt er unter andern auch die χαρίσματα ἰαμάτων und ἐνεργήματα δυνάμεων. Dass also Wunder vorgekommen *sind*, steht fest, und die Tübinger Schule verwickelt sich in dem Grade in *historische* Schwierigkeiten, als sie durch Leugnung alles und jedes Wunderbaren den *dogmatischen* Schwierigkeiten zu entgehen meint.

Noch ein anderes sicher beglaubigtes Wunder ist — *die Auferstehung Jesu.* Dieser entgeht man auf eine gar seltsame Weise. Dass Paulus 1. Cor. 15 mit der grössten Gewissheit und unter Berufung auf alle Apostel und 500 andre Jünger, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, es ausspricht, Jesus sei nicht nach seinem Tode *erschienen*, das bringt man freilich nicht hinweg. Aber, sagt man, diese Erscheinung stellt Paulus ganz auf gleiche Stufe mit derjenigen, welche ihm selber auf dem Wege

nach Damascus zu Theil wurde; nun scheint diese aber nach Act. 9 nicht eine objektive Erscheinung, sondern ein subjektives Gesicht gewesen zu sein; so mag es sich denn auch mit den übrigen verhalten haben. Hiebei hat man nur Zweierlei vergessen.

Erstlich die Kanones einer richtigen Kritik. Die Erzählung Act. 9 und 22 ist so gehalten, dass sie an sich allenfalls von *beidem*, einer objektiven Erscheinung und einer subjektiven Vision, erklärt werden kann. Nach Act. 9, 7 und 22, 9 scheint die Vision dem Paulus allein gegolten zu haben. Sieht man näher zu, so muss freilich dennoch Objektives stattgefunden haben, denn wenn die Begleiter die Worte des Redenden auch nicht verstanden (22, 9) und seine Gestalt nicht sahen (9, 7), so hörten sie doch ein Geräusch (9, 7) und sahen einen Lichtglanz (22, 9). Doch es mag sein; nach Act. 9 und 22 *kann allenfalls* an ein subjektives Gesicht gedacht werden. Allein was ist das für ein Verfahren der Kritik, die klaren Aussprüche des Apostels, 1 Cor. 15, zu erklären nach dem unklareren und eine gedoppelte Auffassung zulassenden Bericht der Apostelgeschichte! Eine besonnene Kritik muss gerade umgekehrt verfahren. Erst muss sie fragen: wie hat Paulus nach 1. Cor. 15 über die Auferstehung Jesu gedacht? Alsdann kann hieraus zurückgeschlossen werden auf die Beschaffenheit der Christophanie, die ihm zu Theil geworden.

Nach Paulus ist Christus *allerdings nicht in materiellem, irdischem Leibe, sondern in verklärtem, geistigem Leibe* auferstanden — ganz gewiss — allein wie ganz Unrecht thut man doch, den Gegensatz zwischen einer *Auferstehung in*

materiellem und in *verklärtem* Leibe zu verwechseln mit dem Gegensatz zwischen einer *objektiven Auferstehung* und *subjektiven Visionen!!* Christus ist nicht in materiellem Leibe auferstanden, aber er ist auch nicht bloss in subjektiven Gesichten gesehen worden, sondern er hat *objektiv* das *Grab verlassen*. Es fand ein objektiver Vorgang statt, der als *Ueberwindung des leiblichen Todes*, als *Gegensatz zum leiblichen Tode*, von Paulus deutlich bezeichnet wird.

Es handelt sich nämlich 1. Cor. 15 um die Frage, ob eine *künftige Auferweckung der Todten aus den Gräbern* zu erwarten sei (v. 12). Dass die Todten nicht mit materiellem Leibe, sondern mit verklärtem Leibe auferstehn werden, das sagt Paulus v. 35—53 sehr deutlich; ebenso deutlich sagt er, dass mehr als blosse Unsterblichkeit der Seele, auch mehr als die Fähigkeit eines etwaigen momentanen *gespenstischen Erscheinens*, dass vielmehr „Verwandlung des Leibes“ (v. 51 f.) als permanenter Zustand zu erwarten sei. — Hiefür nun beruft er sich auf die *Auferstehung Jesu*, als des „Erstlings unter denen, die da schlafen“ (v. 20). Sowie nun die künftige Auferstehung ihm ein reales ζωοποιεῖσθαι ist, ebenso muss er die Auferstehung Christi als ein objektives ζωοποιεῖσθαι betrachtet haben. Wir haben dafür noch sehr schlagende Belege in Eph. 1, 19, wo er sie eine ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ (wahrlich das gerade Gegentheil des pindarischen σκιᾶς ὄναρ!) nennt, und in Röm. 6, 4, wo er sagt, dass sich die δόξα τοῦ πατρὸς in ihr manifestirt habe, was alles zu rein subjektiven Visionen sowie auch zu momentaner gespenstischer Erscheinung eines etwaigen Nervenäthers

gar schlecht passen will; endlich Röm. 6, 10, wo er das einmal auferstehn dem ἀποθανεῖν ἐφάπαξ gegenüberstellt. Ueberhaupt aber redet er von der Auferstehung Jesu nicht als von einem dunkeln, räthselhaften Gebiet, nicht als von einer Reihe von Vorgängen, die *nur für die Apostel und damaligen Christen* Bedeutung gehabt hätten, als Beweise, dass Jesus nicht etwa von Gott desavouirt sei, die aber *für uns* keine Bedeutung weiter hätten, sondern er redet von der *objektiven Ueberwindung des leiblichen Todes* in der Auferstehung Jesu als des Erstlings, als von dem, was für die ganze Christenheit *Mittelpunkt und Grundfeste des Glaubens* ist und bleibt (1 Cor. 15, 16 f.), und womit das Materielle des christlichen Glaubens steht oder fällt, und was zur *religiösen* Seite des christlichen Dogmas in der allerengsten Beziehung steht (v. 32 und 55 — 58).

Es steht also *historisch fest:* Paulus war es fest überzeugt, dass Christus *objektiv* mit *verklärtem*, „*verwandeltem*“ Leibe das Grab verlassen hat. Hieraus schliessen wir rückwärts, wie er die Christophanie auf der Damascener Reise betrachtet haben muss. Dass die Begleiter nur den Lichtglanz sahen und nicht die Gestalt, fällt uns nicht auf; sie stürzten sogleich anfangs geblendet nieder; auch schliesst die Objektivität der Erscheinung eines verklärten Leibes nicht aus, dass eine subjektive Empfänglichkeit vorhanden sein müsse, ihn zu schauen, wenigstens ihn in seiner Herrlichkeit zu schauen. So bemerkt Lange (Osterbote 1, S. 21) treffend, dass vor Magdalena's leiblichem Auge die objektive Leiblichkeit des Herrn bereits dastand, bevor seine Herrlichkeit und Persönlichkeit sich ihrem geistigen Auge entfaltet hatte. Eine solche Forderung sub-

jektiver Empfänglichkeit schliesst nun freilich eben so wenig und noch weniger die Objektivität der Auferstehung aus. Zwei Einseitigkeiten giebt es: die eine verlegt die Auferstehung in das subjektive Innre der Schauenden, oder macht Jesum höchstens zum momentanen Gespenst; die andere denkt sich ihn mit materiellem Leibe auferstanden und im groben Sinne allen gleicherweise sichtbar. Paulus ist frei von beiden. Ihm ist Jesus *einmal objektiv auferstanden*, mit *verklärtem* Leibe, und *öfter einzelnen Empfänglichen erschienen.*

Müssen wir hienach schliessen, dass die Erscheinung Act. 9 und 22 eine objektive war, so gilt dies um so viel mehr von den übrigen Erscheinungen, auf die Paulus sich beruft. Das ist das Zweite, was man übersehen hat, dass darunter Erscheinungen erwähnt werden, die *Zwölf*, und die *mehr denn Fünfhundert* zugleich hatten. Wenn mir träumt, N. sei gestorben, und den Morgen darauf kömmt ein Freund und erzählt, er habe geträumt, N. sei gestorben, so werde ich gewiss verwundert ausrufen: „Ich habe dasselbe geträumt!« Kommt noch ein Dritter, und erzählt, er habe wieder dasselbe geträumt, so weiss ich gar nicht wohin vor Verwunderung. Dass aber ein Fünfter, Sechster und so fort und fort kommen sollen, und alle dasselbe geträumt haben sollen, bis — — Fünfhundert — nein, bis nur zwölfe dieser Art beisammen sind, das wird kein Mensch für besonders wahrscheinlich, oder für natürlich erklärbar finden. Dass aber fünfhundert Jünger alle in einem Augenblick, nicht träumend, sondern wachend, dieselbe subjektive Vision gehabt haben sollen, das findet man erklärbar!

Oder ist ihnen ein momentanes Gespenst erschienen? Ich gestehe, ehe ich an Gespenster glaube, glaube ich lieber an die Auferstehung Jesu Christi. Doch sei es drum! Nur meine ich, ein Gespenst und ein Auferstandener müssen sich wohl unterscheiden lassen; das Eine erscheint schweigend, murmelnd, nächtig, in hübscher Entfernung; der Andere glänzend, hell, redend, segnend. Zu solchen Ansichten, wie sie Paulus Röm. 6 und 1. Cor. 15 über die Auferstehung Jesu ausspricht, konnten die Christen wohl nur durch eine Erscheinung der zweiten Gattung gebracht werden.

Also die Thatsache der *objektiven Auferstehung Jesu von den Todten* ist historisch beglaubigt.

Zweiter Abschnitt.

Die äussern Zeugnisse.

§. 6.

Die Lehrbegriffe.

Die zuletzt geführte Untersuchung leitet uns nun von selber über zu einer weiteren, welche wiederum die Basis für den zweiten Abschnitt bildet, nämlich zur Frage über die apostolischen Lehrbegriffe. Auch hier findet sich bei Baur eine seltsame Mischung von sehr Wahrem und sehr Falschem. Dass sich in der apostolischen Zeit drei Hauptlehrbegriffe unterscheiden lassen, ist sehr wahr. Die Seiten, die im Christenthum *von Anfang an la-*

gen, haben durch die Verhältnisse des Christenthums nach aussen nach einander Gelegenheit gefunden, sich zu *entfalten* und zu *entwickeln*. Nach Baur soll aber durch diese Entwickelung dasjenige, was nach der heil. Schrift *Basis* des Christenthums faktisch war, erst geschaffen und auf die Person Jesu hinterher übertragen worden sein.

Wir werden nun dieser Baur'schen Ansicht die positive richtige entgegenstellen. Zuerst, dass die Ansicht der Lehrbegriffe über die *Person Christi* nicht differirt. Sodann, worin die einzige Differenz der Lehrbegriffe, die wirklich vorhanden ist, liegt. Endlich, dass Petrinismus und Paulinismus über die Art der Aufnahme von Heiden einig waren.

Wenn nach petrinischem Standpunkte (Baur 616) das Christenthum „das vergeistigte und verallgemeinerte »*Gesetz*« sein soll, »*mit* dem neuen Bunde der Vergebung »der Sünden«, und wenn im Paulinismus der »*Gegen*»*satz* des Gesetzes und Evangeliums« auftreten soll, so verlieren wir darüber gar kein Wort. Petrus wird hier weit unter David und Jesajas herabgewürdigt; er wird zum Pharisäer, nicht bloss zum Juden gemacht, wenn ihm der neue Bund nur als Zugabe und Anhang zum Gesetz erscheinen, und er über den Gegensatz von Gesetz und Evangelium noch nicht klar sein soll. Aus welchen Quellen Baur diesen petrinischen Lehrbegriff nur gezogen haben mag? Aus 1. Pet. 1, 13 und 18 ff. und Act. 4, 12 ganz gewiss nicht.

Was die *Person Christi* betrifft, so soll es nach De Wette eine niedrige Ansicht von Jesu Person sein, wenn Petrus Act. 2, 22 f. sagt, dass *Gott durch ihn* Wunder gethan habe. Diese Stelle beweist nichts, darum nicht,

weil Petrus, auch wenn wir den andern Fall setzten, dass er ganz die paulinische und johanneische Ansicht von Jesu gehabt hat, *auch dann* in *diesem* Context, vor *solchen* Zuhörern, nicht anders reden konnte, als wir act. 2, 22 lesen. Er *konnte* ja nicht mit der Entwicklung der Person Jesu anfangen; er *musste* ja vor allem den Juden *nur erst soviel* beweisen, dass Jesus überhaupt göttliche Beglaubigung hatte und nicht ein Pseudoprophet war. Hätte er hier gesagt: Jesus sei Gottes Sohn gewesen, habe als solcher Wunder gethan, so hätte er ja das Gegentheil dessen erreicht, was er beabsichtigte; anstatt zu überzeugen, hätte er erbittert. — Was aber in beiden Fällen stattfinden *muss*, daraus kann man nicht auf den *einen* Fall gegen den *andern* schliessen. Die Worte v. 24 καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ sowie cap. 3, 15 zeigen deutlich genug, wie dem Petrus alles, was *Gott* an Christo und durch Christum that, zugleich ebenso sehr in Christi eignem Wesen begründet erschien.

Dasselbe gilt von dem ἐποίησε cap. 2, 36. *Konnte* denn hier Petrus die Theorie von Christi Person entwickeln? Es war ja hier nur das Einzige möglich zu beweisen, dass der *Gekreuzigte* der *Messias* war. Das ἐποίησε entspricht dem ἀποδεδειγμένον v. 22; es ist *relativ* zu fassen. „Er, „der bisher der Gekreuzigte war (für euch), ist nun von »Gott (für euch) zum Messias gemacht.« Dass Jesus *objektiv* erst durch die Auferstehung zum Messias *gemacht* worden, kann Petrus wahrlich nicht sagen wollen! Soll Jesus für Petrus vor der Kreuzigung nicht der Messias gewesen sein? Und wie stimmt dazu der, *dem gleichen petrinischen Standpunkt angehörige* Bericht der *Synoptiker*, Matth. 16, 16?

Ἐδόξασε (act. 3, 13 ist dagegen ein dem johanneischen Lehrbegriff angehöriger Ausdruck. So spielen die Lehrbegriffe in einander.

Act. 10, 40 ist ganz den Stellen 2, 22 und 36 parallel. Auch vor den Heiden kann Petrus die Lehre von der Person Christi nicht entwickeln, sondern muss zuallererst doch diese Person in ihrer historischen Erscheinung schildern. Er war ein „Gottgesalbter"; „Gott war mit ihm." Dafür nennt er v. 41 die von *Jesu* erwählten Apostel unmittelbar „von Gott erwählte"; so fällt ihm Jesu Thun und Gottes Thun zusammen.

Wir sehen die *Form*, unter der Petrus von Jesu Person spricht, schlechthin bestimmt durch die Zuhörer, zu denen er redet. Den *Inhalt* seiner Ansicht von Jesu giebt er 1. Pet. 1, 11 deutlich genug zu erkennen, wenn er — ganz wie Paulus 1. Cor. 10 — den Geist Christi schon im alten Testamente walten und wirken sieht.

Wir wenden uns zu Paulus. „Der paulinische Ghri„stus ist bei aller Steigerung seines Begriffs doch nur der „*zu göttlicher Würde erhobene Mensch Jesus.*" Diese oft genug widerlegte Behauptung soll wahrscheinlich dadurch, dass sie immer wieder neu *behauptet* wird, an Wahrscheinlichkeit gewinnen? Nur wird uns durch diese blosse Wiederholung noch immer nicht erklärt, wie (um von 2. Cor. 5, 19 und Phil. 2, 6 ganz zu schweigen) 1. Cor. 8, 6 von Christo gesagt werden kann: *δι' οὗ τὰ πάντα* (vergl. Joh. 1. 2!) und 2. Cor. 8, 9: *ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*; denn dass an letzterer Stelle deutlich von einem *Zustand* des Sohnes *vor* seiner Menschwerdung die Rede ist, möchte sich schwer leugnen lassen. Irgend eine äussere Herrlichkeit

hat Jesus nach der Menschwerdung nicht *besessen*; die innere Geistesherrlichkeit hat er nicht *aufgegeben*.

Dass überhaupt Paulus oder sonst irgend ein aus der jüdischen Religion Hervorgegangener eine *Apotheose* und *Anbetung* (1. Cor. 1, 2; Phil. 2, 10) eines *Menschen* sollte angenommen haben, widerspricht so schreiend dem strengen Monotheismus der israelitischen Religion, dass wir Baur wirklich bitten müssen, uns die Möglichkeit der Entstehung einer solchen Ansicht erst noch weiter klar zu machen, ehe wir seine Behauptungen hinnehmen.

Auf Col. 1, 16 und 2, 9 dürfen wir uns, Baur gegenüber, nicht berufen, so wenig als auf 1. Tim. 3, 16; er belehrt uns, dass diese Briefe unächt seien. Dies zu widerlegen, ist hier der Ort nicht. Dagegen möchten wir darauf aufmerksam machen, dass der Hebräerbrief (nach cap. 9, 9) vor dem Jahr 70 geschrieben sein muss,*) und

*) Ein Rez. in Rheinw. Rep. 1842, H. 9, pag. 193 ff. denkt an den Tempel zu Leontopolis! So soll sich erklären, wie der Hebräerbrief den Rauchaltar und das tägliche Opfer des Hohepriesters zum Allerheiligsten rechnet. Philo rede von einem täglichen Tempeldienst in Leontopolis. — Ein täglicher *Tempeldienst* fand auch in Jerusalem statt, und ist noch immer kein *tägliches Opfer im Allerheiligsten*. Aber von einem täglichen Opfer im Allerheiligsten ist Hebr. 7, 27; 10, 11 auch nicht die Rede; aus 9, 7 ergiebt sich, dass κατ' ἡμέραν nur zur Bezeichnung der *Wiederholung* dient. Der Rauchaltar wird mit vollem Recht mittels des Verbums εἶχε in Beziehung zum Allerheiligsten gesetzt, da das Rauchopfer seine symb. Beziehung auf den im Allerheiligsten gegenwärtigen Gott hatte. Das Zweite Heiligthum wird dem ersteren, welches die Bundeslade, Aarons Zweig, den Mannakrug u. s. w. enthalten habe, so ohne weiteres und ohne *Local*-Unterscheidung an die Seite gestellt, dass man unmöglich an den Tempel zu Leontopolis denken kann, von dessen Cultus ausgeschlossen zu sein, auch keinem Christen so schwer gefallen wäre, wie der Hebräerbrief beschreibt.

jedenfalls ganz auf jenem primitiven Standpunkt steht, wo das Christenthum noch ganz in seiner *Identität* mit der alttest. Offenbarung als „Heil Israels" aufgefasst wird, wonach Christus (Hebr. 2, 16 und 17) sich des σπέρμα Ἀβραάμ, nicht im paulinischen sondern im leiblichen Sinn annimmt, und die Sünden des λαός versöhnt, und dass doch schon hier die Gottheit Christi in ganz johanneischem Sinne gelehrt wird (cap. 1). Der johanneische Lehrbegriff kann also schwerlich ein Kind des zweiten Jahrhunderts sein.

Diese kurzen Andeutungen, die weiter auszuführen hier nicht der Ort ist, reichen hin, zu beweisen, dass Paulus die Präexistenz Christi kennt und ausspricht. Schon die Stellen 1. Cor. 8, 6; 2. Cor. 8, 9 reichen hin zum Beweis.

Was weiter die Synoptiker betrifft, so sieht Baur (pag. 24) einen wesentlichen, wichtigen Widerspruch zwischen Joh. und den Syn. in der Geburt Jesu darin, dass „bei den Syn. durch die Geburt das Subjekt „erst *wird*, bei Joh. aber *an sich schon da ist*, und nichts „werden kann, was es in seiner wesentlichen Identität mit „sich selbst nicht schon wäre." — Doch Eines kann es auch nach Joh. noch *werden* — Fleisch (Joh. 1, 14). Was an Baur's Bemerkung Wahres ist, und dem Falschen darin Schein verleiht, ist dieses. Es ist historische Thatsache, dass Jesus sich für den ewigen, fleischgewordenen Sohn erklärt haben muss (vergl. m. Ev.krit. §. 126); es ist ebenso gewiss, dass die Syn. selber die *Einzigkeit* Jesu, wodurch er vor *allen* Menschen verschieden war, kennen (Matth. 3, 11 und 14; 8, 29; 11, 27; vergl. Joh. 3, 35; Matth. 13, 41; 16, 16 und 19; 17, 5; 25, 31;

26, 63 und Parall.); es ist aber *allerdings richtig*, dass das Verhältniss des geschichtlichen Seins Jesu zu seinem ewigen Sein noch nicht specifisches Objekt der bewussten Erkenntniss der Syn. geworden ist. Es sind *andere, näherliegende* Seiten an Jesu Person, die sie erfasst haben und zuerst erfassen mussten, weil die Erkenntniss Christi sich nach ihren gottgeordneten Gesetzen entwickeln musste. Matth. fasst Jesum insofern auf, als er der Messias, der Erfüller der Verheissung ist; Lukas insofern, als er der δεύτερος Ἀδάμ ist, der zweite, höhere Mittelpunkt der Weltgeschichte, jener fasst ihn auf in seiner specifischen, volksthümlichen Umgebung, dieser in seiner Beziehung zur ganzen Weltgeschichte, Joh. in seiner Beziehnng zum ewigen Sein Gottes selber. Das ist aber kein *Widerspruch*; auch folgt daraus, dass die Gemeinde an Christo *zu lernen hatte*, und erst in ihren eigenen Verhältnissen zum Judenthum und Heidenthum und der höhern Vermittlung beider Anlass erhielt, dessen, was Christus ihr war, *inne zu werden* — daraus, sage folgt noch nicht, dass Christus diess alles nur *für sie* (in ihren Gedanken) gewesen wäre und nicht auch *an sich*, und dass die Gemeinde jene Seiten erst in Christum hineingetragen hätte. Sondern umgekehrt, weil Christus dies alles *war*, darum konnte die Gemeinde dies alles in ihm finden, und zwar so, dass die verschiedenen Seiten in Christo in verschiedenen *Individualitäten* einzelner Jünger *von Anfang anklangen*, und *nachher* durch verschiedene *Verhältnisse der Gemeinde* (zu *Judenthum*, *Heidenthum* und den Anfängen der beide mit dem Christenthum vermitteln wollenden *Gnosis*) sollicitirt wur-

den, um in Schriften ausgesprochen und zum hellen Bewusstsein gebracht zu werden.

Blicken wir aber endlich Johannes an! Den Unterschied zwischen dem johanneischen und paulinischen Lehrbegriff giebt Baur (vergl. oben pag. 9) dahin an, dass der erstere das, was bei Paulus „die erst durch Kampf und „Widerstreit werdende Vermittlung der Gegensätze ist", als „ewige Ruhe der über den Gegensätzen schwebenden „Einheit setze." So soll *nur bei Paulus* und *nicht auch bei Johannes* das Christenthum „der durch die Macht der »Sünde und des Gesetzes bedingte, objektiv im Versöh„nungstode, subjektiv im Glauben sich vollziehende Pro»cess" sein! Ob man hierauf noch ein Wort sagen soll, weiss ich nicht. Die Wahrheit, dass es Paulus in der *Polemik gegen judäische Werkheiligkeit* vorzugsweise mit der psychologischen Genesis des Glaubens im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit zu thun hat, und auch Jesu Tod besonders von dieser Seite her (der Beziehung auf die Rechtfertigung) berührt; Johannes dagegen in seiner *positiven Contemplation und Speculation* den Tod Jesu unmittelbar als Manifestation des göttlichen Wesens Jesu, seiner Liebe, ins Auge fasst, und den Glauben auch öfter in seiner idealen Vollendung, als in seiner Genesis darstellt — diese Wahrheit hat Baur dahin verdreht, als sei nicht bloss eine verschiedene Seite *desselben Objekts* ins Auge gefasst, sondern als sei das Objekt selber ein Anderes geworden; als habe nur bei Paulus der Tod Christi jene centrale Bedeutung, und nicht auch bei Joh. (Joh. 1, 21; 3, 14; 6, 53 ff.; 10, 12; 12, 24—28 und 31; besonders 16, 7 und 17, 1!), als habe nur bei Paulus der Glaube diese

centrale Bedeutung und nicht auch bei Joh. (Joh. 3, 3 und 15; 6, 40 und 44 u. a.). Bei Paulus wie bei Joh. ist „in *Christo* alles Unvollkommene, Negative auf abso„lute Weise aufgehoben", und bei Joh. wie bei Paulus ist gleichwohl die objektive Erlösung ein „Process, der „sich im Versöhnungstod", und die subjektive ein „Pro„cess, der sich im Glauben vollendet."

Der *Inhalt* ist derselbe; immer ist nur die *Seite*, von der aus er betrachtet wird, verschieden. Dies führt uns von dem gleichen Lehrinhalt zu den drei Lehrbegriffen. Die Verschiedenheit derselben erklärt sich wie gesagt, aus den äusseren Sphären, zu welchen das Christenthum in ein Verhältniss trat, und durch welche es sollicitirt wurde, einzelne seiner *schon vorhandenen* Seiten zu *entwickeln*. Die Apostelgeschichte ist es, welche uns (vergl. meine Ev.krit. §. 127 ff.) ein historisches, treues Bild hievon liefert. Oder auch umgekehrt: das Bild, welches die Apostelgeschichte von den beiden Lehrbegriffen entwirft, ist so ungeschminkt, stellt so aufrichtig beide in ihrer Schärfe dar, stimmt so mit dem, was die paulinischen Briefe liefern, überein, bevorzugt und entstellt so durchaus keine der beiden Richtungen, dass man eben hieraus allein schon (ganz abgesehen von den sonstigen, in meiner Ev.krit. namhaft gemachten Gründen) sieht, dass die Apostelgeschichte einen eigentlich historischen Charakter hat.

Petrus hat in seinen Reden immer *Ein* Thema: *Jesus von Nazareth ist der Messias*. In der Regel sind es zwei Hauptbeweise, die er dafür beibringt, erstlich die Thatsache der Auferweckung Christi, deren Zeugen sie alle seien, zweitens irgend ein momentan vorliegendes

Wunder, als Cap. 2 die Geistesausgiessung, Cap. 3 die Heilung, Wunder, die stets auf Christum zurückgeführt werden. Eine dritte Beweiskette reiht sich mehr in Form von Excursen an; ich meine die Psalm- und prophetischen Stellen. Auf diese beruft er sich, wo er von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi redet; aus ihnen will er zeigen, dass Auferstehung und Himmelfahrt keine Absurditäten und Excentrizitäten seien, sondern dass schon der Väter Hoffnung eine Befreiung auch des Leibes vom Tode, eine Erhöhung der Menschheit zu Gott, ersehnt habe.

So die petrinischen Reden. Ebenso das Evangelium Matthäi. Es liegt hier das ganze Christenthum vor; der Mittelpunkt von der *Versöhnung in Christo*, der *Sündenvergebung durch Christum*, ist so klar entwickelt als bei Paulus und Johannes. Aber zunächst erscheint das Christenthum in seiner *Identität* mit der a. t. Offenbarung. Die Formen, unter denen Christi Werk betrachtet wird, sind noch ganz die israelitischen. Christus ist der erwartete Messias; er ist der Erfüller der Weissagung. Was anderes als dies konnte denn auch der Apostel den Juden sagen, um *sie* zum Glauben an Christum zu bringen? Er musste ihnen beweisen, dass das alte Testament auf Christum hinweise, dass Jesus dieser vorausverkündigte sei.

Das Heil war allen Menschen. auch den Heiden, bestimmt (Cap. 2, 39); doch diesen, insofern als sie als Proselyten sich mit aufnehmen liesen in die βασ. τ. θεοῦ.

So die erste Periode der Verkündigung des Christenthums, sein erstes, unmittelbares Auftreten *im* Judenthum. Wir lesen noch nichts von einer Opposition der Pharisäer;

nur die Sadducäer sind feindlich und fanatisch; ihnen galten die Nazarener mit dem *Auferstandenen* als Ultrapharisäer; die Lehre von Christo ist ihnen verhasst, theils rein um des Dogmas von der Auferstehung willen (Cap. 4, 2), theils weil die sadducäische Partei, welcher ja Hannas und Kaiphas angehörten, in die fatalste Lage kam (Cap. 5, 28), wenn der von ihnen verurtheilte von Gott durch seine Auferstehung, die sie (Cap. 4, 16) nicht leugnen konnten, gerechtfertigt dastand.

Im Lauf etlicher Jahre musste es aber nothwendig zu einem Fortschritt kommen. Es mehrte sich unter den Christen die Zahl der Hellenisten, der in der Diaspora gebornen, nach Jerusalem übersiedelten (vergl. Cap. 2, 5 und 8) Juden, wozu auch die Proselyten gerechnet wurden (die sich zu den eigentlichen Hellenisten *jüdischer* Abkunft nach Cap. 6, 5 an der Zahl wie 1 zu 6 verhalten zu haben scheinen). Das Institut der Armenpfleger trat ein, und wurde bald zu einem Lehrinstitute. Hier im hellenistischen Kreise musste sich zuerst der Gesichtskreis erweitern. Stephanus wird angeklagt, Tempel und Gesetz gelästert zu haben. In welchem Sinn er zu solch verdrehender Anklage Anlass gegeben, wird klar aus seiner Vertheidigungsrede, dieser Rede, die den Mittel- und Wendepunkt der ganzen Apostelgeschichte bildet.

Diese Rede zuerst in ihrer ganzen Fülle verstanden zu haben, hat mein Freund Luger das Verdienst.*) Indem ich auf seine Schrift verweise, gebe ich hier nur in

*) Fr. Luger, über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus. Lübeck 1838, bei Aschenfeld.

Kürze das Allernöthigste. Während Olshausen, Neander und Heinrichs meinen, die ganze Geschichtserzählung act. 7 habe einen rein äusserlichen Zweck, entweder im Allgemeinen zu zeigen, er glaube an die jüdische Geschichte, oder die Hörer zu beschwichtigen, zu zerstreuen, sah schon Grotius die Beziehungen auf die Anklage wegen Lästerung des τόπος ἅγιος, die in v. 5, 7, 16, 33, 38, 44—47 und 48—49 liegen. Stephanus zeigt, wie Abraham überhaupt in Canaan noch kein Erbtheil hatte, und auch seine Nachkommen daselbst nichts besassen, als ein Grab; wie nicht bloss Morija, sondern auch Sinai ein τόπος ἅγιος sei; wie der τόπος ἅγιος beim Auszug aus Aegypten ein wechselnder war; wie endlich bei der Fixirung durch Salomo es ausgesprochen ward: Gott wohne nicht in Tempeln u. s. w.

Doch ist damit noch nicht die ganze Rede erklärt. Es bleiben noch grosse Stücke, wie v. 9—15, 17—29, 34—43 übrig, die keine Beziehung zum τόπος ἅγιος haben.

Aber schon Calvin und Limborch fassten richtig eine andere Seite auf, die Beziehung auf die Anklage wegen Lästerung des *Gesetzes*. Vers 5 sagt Stephanus, dass Abraham die Verheissung *vor* dem Gesetz empfangen habe; v. 8 erwähnt er den Bund der Beschneidung, v. 17 den χρόνος τῆς ἐπαγγελίας, die Rettung aus Aegypten, *vor* dem Gesetz, v. 30 die vierzig Jahre zwischen dem Auszug und Gesetz, v. 32 noch einmal den Gnadenbund mit Abraham, v. 37 die Hinweisung Mosis auf einen künftigen Mittler.

Baur fand eine dritte Beziehung (freilich übersah er

dafür die beiden ersteren). Stephanus zeigt (v. 9 — 10, 27 — 28, 35, 39 — 43), wie die *Israeliten* es waren, die auf allen Offenbarungsstufen sich verstockten.

Ein viertes Moment fand noch Luger hinzu. V. 4, 6 — 7, 10 — 15, 18 — 21, 22 — 23, 29 wird eine Masse kleiner Umstände erwähnt, die für jene drei Hauptgedanken ohne Bedeutung sind, in denen sich aber die Eigenthümlichkeit der a. t. Offenbarung kund giebt, dass jede Offenbarungsthat sich wieder in mehrere Wiederholungsfälle spaltet, und jede Thatsache immer erst in einer künftigen sich vollendet, auf eine künftige hinweist. Dies wird v. 1 — 8 angewendet, um zu zeigen, wie oft die Offenbarungsstätte wechselte, v. 8 — 35 um zu zeigen, wie spät nach der Verheissung erst das Gesetz gegeben wurde.

Eine Frage, die auch Luger noch nicht aufgeworfen hat, ist die, ob jene ersten drei Hauptmomente nur lose und zerstreut nach einander auftreten, und die Geschichtserzählung nur den mechanischen Faden bildet, an den sie gereiht werden, oder ob die Rede sich organisch in drei Partieen gliedert? Entschieden das letztere. Ueberblicken wir noch einmal kurz die drei Grundgedanken.

A) V. 1 — 37. „Das Gesetz ist göttlich, ist aber „nicht die erste, noch die letzte Offenbarung Gottes, son„dern eine relative, vorbereitende. Ich lästere also nicht „das Gesetz, sondern erkenne es an als um der Verheis„sung willen gegeben.“ Diese Gedankenreihe findet v. 37 ihren völligen Abschluss.

B) V. 38 — 49. „Der Tempel ist heilig, aber nicht „die erste (v. 1 ff.) noch die höchste (v. 48 ff.) Offenba„rungsstätte Gottes, sondern eine relative, eine vorherei-

„[illegible] für die Zeit [illegible] die ganze Welt zum Tempel Got-
„tes wird. Ich lästere also nicht die heilige Stätte, son-
„dern erkenne sie an, aber in ihrer Relativität.“ — Diese
Gedankenreihe ist v. 1—37 hie und da schon angedeutet
und angelegt, v. 38—49 ausgeführt; v. 49 findet sie
ihren völligen Abschluss.

C. „Nicht ich bin der Lästerer, sondern ihr; ihr
„habt euch auf allen Stufen der Offenbarung verstockt;
„ihr habt Joseph beneidet, Mosen nicht hören wollen,
„den Refan angebetet, das Gesetz übertreten, die Prophe-
„ten verfolgt; ihr seid schlechte Vertheidiger des Gesetzes,
„ihr habt“, wurde er weiter fortgefahren haben, „auch
„Jesum getödet, und so ist Jesu Kreuzestod kein Beweis
„gegen seine göttliche Sendung.“ — Diese Gedankenreihe
ist in den beiden vorigen auch schon mit angelegt, kömmt
aber v. 52 zum Abschluss. —

In dieser Rede finden wir den Uebergang vom petri-
nischen zum paulinischen Lehrbegriff. Die Bekehrung des
Paulus steht nach Gal. und 2. Cor. als historische That-
sache kritisch fest. Mit Recht bemerkt Luger, dass wir
die genaue Aufbewahrung dieser merkwürdigen Rede wohl
niemanden anders danken, als eben jenem Jüngling Sau-
lus, der als Gegner dabeistand, jenem Saulus, dessen Be-
kehrung, obwohl durch die Erscheinung Christi vollendet,
doch sicherlich und offenbar schon psychologisch in ihm
vorbereitet war; jenem Saulus, der nicht mit ruhiger
Ueberzeugung Jude war, sondern in wildestem inneren
Kampfe sich gegen das Christenthum spannte, und eben
hiemit deutlich genug verrieth, welche Macht dasselbe
schon über ihn ausübte; jenem Saulus, der dieser Macht

keine Gründe, sondern nur noch Fanatismus entgegenzusetzen hatte; ihm, dem wohl jedes Wort des Stephanus als ein Stachel in die Seele fuhr, an dem er sich abzuarbeiten hatte. Es ist gewiss merkwürdig, dass Paulus in seiner ersten Rede ganz den Gedankengang der stephanischen wieder aufgreift. Dass die Grundideen des Stephanus zugleich die des paulinischen Lehrbegriffs sind, ist ohnehin klar.

Bei Petrus erschien das Christenthum zunächst als um des Judenthums willen da, als dessen Erfüllung. Bei Stephanus und Paulus ist das Christenthum da um sein selbst willen, und das Judenthum um des Christenthums willen, als vorbereitende Vorstufe. Der Galaterbrief ist für die Rede des Stephanus der beste Commentar.

Der Gehalt des Christenthums selbst ist bei beiden der gleiche. Wir haben gesehen, dass nichts uns zu der Annahme berechtigt, als sei die Ansicht von der Person Christi selbst in dieser Entwicklung umgebildet worden. Die ganze Differenz der Lehrbegriffe kömmt darauf hinaus, dass Petrus sich einfach an die Seiten hält, worin Christus als der *Erfüller der Verheissungen* erscheint; während Stephanus und Paulus vorwärts schreiten zu der Frage, in wie weit denn die a. t. Offenbarung durch die neu testamentliche *aufgehoben* sei.

Hieraus erklärt sich vollständig, warum Petrus keine *Veranlassung* hat, die Aussprüche Christi über sein *ewiges* Verhältniss zum Vater, zum Gegenstande seiner Reflexion und Darstellung zu machen, sondern nur das Verhältniss Christi zu der a. t. *Offenbarung* des Vaters, und auch hier nur das *positive*. Genug für seinen Zweck, wenn die Ju-

den Jesum als den von Gott beglaubigten Messias erkennen. Auch Paulus wird nur da zu einer Entwicklung der Lehre von Christi ewigem Sein veranlasst, wo corinthischer Spiritualismus oder colossischer Engeldienst die Reflexion auf diese speculative Seite lenkt.

Hier kommen wir nun auf die Entstehung des johanneischen Lehrbegriffs. Der petrinische war die einfache Thesis des Christenthums in seinem unmittelbaren praktischen Auftreten. Der paulinische entstand im Gegensatz gegen den Unglauben Israels, und so finden wir in der That, dass dem Stephanus nicht mehr bloss die Sadducäer als die Gegner der Auferstehung, sondern zugleich auch die Pharisäer als die Vertheidiger der absoluten Gesetzlichkeit entgegentreten. Dass neben der Leiche des Stephanus bereits das Werkzeug stand, welches das Christenthum den Heiden bringen sollte, und dass Stephanus Christum *stehend* sieht, aufgestanden zum Kampf für seine *ecclesia pressa*, und dass die Verfolgung nach Stephanus Tode selbst die nächste *Ursache* der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden wird, und dass endlich dies der Punkt ist, wo das Christenthum zum erstenmal auch *innerlich* die Grenzen des Judenthums überschreitet, das alles bildet zusammen die *Entstehung des paulinischen Lehrbegriffs*, und zugleich ein *Gericht über das ungläubige Israel*, das nun aufhörte, das erwählte Volk Gottes zu sein. Die *Entstehung des johanneischen Lehrbegriffs* dagegen scheint nach allem ihren Grund nicht in einem Verhältniss nach aussen, sondern in dem Auftreten irriger, gnostisch-spiritualistischer Richtungen im *Innern* der Christenheit, oder überhaupt in dem Erwachen eines Bedürfnisses nach speculativer

Vollendung der Lehre gehabt zu haben. Dies Bedürfniss *musste* frühzeitig auftreten. Schon im Galaterbrief geht Paulus über den Gegensatz von Gesetz und Evangelium hinaus, und fasst das Christenthum in seiner absoluten Stellung zur Weltentwicklung auf, wenn er Juden- und Heidenthum gleicherweise zu den στοιχείοις τοῦ κόσμου rechnet. Im Colosser- und den Corintherbriefen sehen wir vollends mehr und mehr das speculative Interesse sich in der Christenheit Bahn brechen. Johannes war es, der diese Seite in sich vollendete und gerade die *ewigen* Beziehungen des Christenthums, die in Christo *gegeben waren*, zum Objekt seines Denkens machte; darum natürlich, weil auch in seiner eignen *Persönlichkeit* diese Saite von je und Anfang, schon bei Lebzeiten Jesu Christi, am tiefsten angeklungen war.

Die Lehrbegriffe haben das Objekt, das Dogma, nicht geschaffen, sondern nur einzelne Seiten, die in denselben wirklich schon lagen, aufgefasst und entwickelt. —

Wir haben nun noch zu fragen, wie sich die petrinische Richtung in Theorie und Praxis zur Aufnahme von Heiden ins Christenthum stellte. Nach der *Apostelgeschichte* wird Petrus selbst über die Aufnehmbarkeit der Unbeschnittenen belehrt, und Cap. 11, 2—3 wagen die Judenchristen in Jerusalem auch, nachdem Gott selbst durch die Geistestaufe die Wassertaufe des Cornelius sanctionirt hatte, nicht mehr den Petrus darüber zu tadeln, dass er den Cornelius ohne vorherige Beschneidung getauft hat, sondern nur, dass er für seine Person das Gesetz gebrochen hat, indem er bei einem Heiden, der die mosaischen Reinigkeitsgesetze nicht beobachtete, wohnte und ass; und auch darüber weiss Petrus sich zu vertheidigen. Hienach stand die Sache

so. *Darüber, dass Heiden ohne Beschneidung getauft werden durften, waren Alle einig*; nicht erst durch Aufnahme in die israelitische Theokratie erlangte man ein Recht auf's Christenthum; das Christenthum war nicht da um des Judenthums willen und für die Beschnittenen, sondern unmittelbar für alle Völker. Sobald der Paulinismus auftrat, *fielen die Zwölfe selber dem Paulinismus zu.* Ein Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen bestand darin, dass jene als *Sitte* und *Gewohnheit* das mit der Volkssitte so eng verwachsene Gesetz noch beobachteten (Cap. 15), bis durch die Zerstörung Jerusalems die israelitische Nationalität ohnehin aufgehoben wurde. Aber nicht beobachteten sie es als *Mittel zur Seligkeit.*

Ganz ebenso, wie in der Apostelgeschichte, stellt sich die Sache in den *paulinischen Briefen* dar. Ja, wenn nach Act. 15 an Petrus und Jakobus etwa noch ein Schein von Beschränktheit haften bleibt, so wird durch Gal. 2 auch dieser letzte Schein zerstreut.

Παρεισάκτους ψευδαδέλφους nennt Paulus Gal. 2, 4 diejenigen, welche verlangten, die Heiden müssten erst beschnitten werden, und berichtet (v. 5), dass er ihnen keinen Augenblick nachgegeben habe. Von den »vornehmsten« der judenchristlichen Apostel sagt er v. 6, *dass sie οὐδὲν προσανέθεντο!* Ich frage nun, ob es *kritisch* und *wissenschaftlich* ist, die *Irrlehrer* mit den *Aposteln* zu identificiren. Ja noch mehr. Petrus kam nach Antiochia, und *ass mit den Heiden* (v. 12), emancipirte *sich selber* vom Gesetz. Dass er, als etliche jerusalemitische Christen ebenfalls nach Antiochia kamen, nun sich genirte mit den Heiden zu essen, nennt Paulus *Heuchelei* (v. 13) und be-

schreibt es (v. 14) als indirektes *ἀναγκάζειν τὰ ἔθνη Ἰουδαΐζειν.**) Die Sache steht nicht so, dass Petrus, als er mit den Heiden ass, aus Menschengefälligkeit gegen seine wahre Ueberzeugung gehandelt hätte, und nachher zu derselben zurüchgekehrt wäre, sondern gerade umgekehrt. Dass er das Gesetz für nichtverpflichtend hielt, war seine eigentliche Ueberzeugung; dass er es dann doch beobachtete, geschah *gegen* seine Ueberzeugung, war *ὑποκρισία.*

Trotz dem hat Baur (633) aus Gal. 2 glücklich heraus gekriegt, dass Petrus und Johannes mit Paulus über die Aufnahme Unbeschnittener differirten! »Johannes theilte »mit Petrus die Ansicht, dass, wenn auch der Wirksam»keit des Paulus unter den Heiden kein Hinderniss in »den Weg zu legen sei,**) doch sie, die Judenapostel, den »Beruf nicht haben, das Evangelium unter die Heiden zu »bringen.« Gut denn! Sie müssen also die *Sache*, dass Unbeschnittene getauft wurden, für Recht gehalten haben (wie konnten sie denn sonst etwas, was ihnen als unerlaubt schien, von Paulus dulden?) und nur in *ihrem persönlichen Beruf* muss es nicht gelegen haben, zu den Heiden zu gehen. Warum es nicht in ihrem persönlichen Beruf lag, ist sehr klar. Nach Act 9, 15 war Paulus von Gott aus-

---

*) Dass mit dem *ἀναγκάζειν* eben dieses *Benehmen des Petrus* gemeint ist — ein *indirekter* Zwang, indem es nun aussah, als sei die Nichtbeobachtung des Gesetzes Sünde — ist, denke ich, klar. Dass Petrus von den Heiden direkt und theoretisch verlangt hätte, sie sollten das Gesetz halten, daran kann nach v. 12 — 13 natürlich nicht gedacht werden. Er hatte ja freiwillig selber sich vom Gesetz emancipirt, und Paulus sagt, diese Freiheit sei seine *wahre Meinung*, die nachherige Unfreiheit sei *Verstellung*, *Heuchelei* gewesen.

**) Wahrscheinlich übersetzt der gelehrte Philologe *οὐδὲν προσανέθεντο* so !!!

drücklich zum Apostel unter den *Heiden* berufen, und Röm. 11, 13; 15, 16; Gal. 1, 16; Eph. 3, 8, 1 Tim. 2, 7 sagt er das selber. Wenn er also nach Gal. 2, 9 mit den Zwölfen ausdrücklich es so ausgemacht hat, so liegt der Grund dieser Verabredung eben darin, weil er jenen speciellen Beruf empfangen hatte, und liegt nicht, und kann nicht liegen darin, dass Petrus die Aufnahme von Unbeschnittenen für *Unrecht* gehalten hätte, und sich selbst nicht damit hätte befassen wollen, sondern nur dem Paulus es zugelassen hätte, aus Unvermögen es zu hindern (!) und *bonne mine au mauvais jeu* gemacht hätte! Es ist doch sonnenklar: hielten Petrus und Johannes die *Sache selbst* für unecht, so durften nicht nur sie selbst sich nicht damit befassen, sondern durften sie auch dem Paulus nicht erlauben, mussten vielmehr in Streit mit ihm darüber gerathen und feierlichen Protest einlegen, wenn anders sie nicht feige Seelen waren. Dies *kann* also der Grund jener Verabredung an sich schon nicht gewesen sein. Der *wahre* Grund derselben wird uns Act. 9, 15; Röm. 15, 16 u. s. w. *deutlich gesagt*: er lag lediglich in dem *persönlichen Beruf*, und schlechterdings *nicht* in der *Ansicht über die Sache*. Was thut nun aber Baur? Er sagt (ich wollte, ich brauchte es nicht zu citiren!): »Wie konnte ein Apo»stel die Ueberzeugung haben, dass auch die Heiden zur »Theilnahme am messianischen Heil berechtigt und befä»higt seien, ohne selbst auch für diesen Zweck thätig zu »sein und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf »zu halten?« Die wahre, naheliegende, in den paulinischen Briefen gegebene Antwort auf dies *Wie? ignorirt er;* an die Möglichkeit, dass *eben im persönlichen Beruf* und

nicht in einer Verschiedenheit der Ueberzeugnng der Grund lag, übergeht er mit schlauem Stillschweigen, und supplirt die Antwort: Nein, ein Apostel konnte diese Ueberzeugung nicht haben, ohne zugleich die Heidenmission für seinen Beruf zu halten. Und nun fährt er fort: »Diese »Ueberzeugung hatte also damals der Apostel Joh. so we»nig, als die übrigen Apostel, indem sie ja *nur deswegen*, *»weil sie sich anders mit dem Apostel Paulus nicht verglei»chen konnten*, es ihm überlassen wollten, zu den Hei»den zu gehen.« — Wir enthalten uns alles weitern Urtheils.

Nach dieser vorbereitenden Untersuchung gehen wir nun zu den äussern Zeugnissen für die *Aechtheit des Ev.* Johannes über.

§. 7.

Sind die Einwürfe Baur's gegen die äussern Zeugnisse gültig?

Keine Frage hat Baur mit so entschiedenem Leichtsinn behandelt, als die nach den äusseren Zeugnissen für die Aechtheit des johanneischen Evangeliums. Die eigentliche Untersuchung über die dahin gehörigen Beweisstellen macht er auf *netto* zwei Octavseiten (pag. 665 f.) ab; sodann plaidirt er gegen Behauptungen Lücke's, den einzigen Gegner, den er überhaupt berücksichtigt. Alsdann geht er zu Argumenten gegen die Aechtheit über. Sein Verfahren ist in Kürze folgendes:

1. Er ignorirt vor allem die ganze, reiche Menge

von Anspielungen auf Joh., die sich vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an finden. Eine Stelle aus Justin, eine aus Apollinaris und eine aus Tatian zieht er in Betrachtung; von zweien derselben leugnet er (jedoch mit grösstem Unrecht, vergl. meine Ev.kritik 1018 f.), dass es Anspielungen auf unser Ev. seien. Völlig mit Stillschweigen übergangen hat er jedoch die Stellen aus *Ignatius* (1015 f.), dem *Brief von Lyon und Vienne*, dem des *Barnabas*, die meisten und wichtigsten Stellen des *Justin*, die der Gnostiker *Ptolemäus* und *Theodotus*, die des *Celsus*, und die Thatsache, dass auch *Marcion* das Ev. Joh. gekannt und bekämpft hat.

2. Er behauptet (pag. 665): *erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lasse sich die* Existenz *des vierten Ev. beweisen*, woraus aber dann noch nichts für die johanneische Abfassung folge. Schon ersteres ist nicht wahr. Ich habe in meiner Ev.kritik durch Argumente, die zu widerlegen noch kein Rezensent auch nur Hand angelegt hat, bewiesen, dass schon die apostolischen Väter *Polykarp* und vor allem *Ignatius* das Ev. Joh. gebrauchten, dass es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bei einer ganzen *gnostischen Schule in Aegypten* und ganz speciell auch von *Marcion**) gebraucht ward, ja Commentare darüber geschrieben wurden, und dass es zu gleicher Zeit auch *in Gallien* kirchliche Geltung hatte.

---

*) Vergl. Tert. c. Marc. 4, 3. (Marcion) conititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria *et sub apostolorum nomine* eduntur, *vel etiam apostolicorum*. Marcion hat also ausser den Evv. der „apostolici" Marc. und Luc. auch noch die bestimmten beiden Evv., welche Tertullian als die „apostolischen" kannte, bekämpft.

3. Baur behauptet (pag. 665 und 667), dass Tatian, Justin u. s. w. das Ev. Joh. gebrauchten, ohne doch die daraus citirten Stellen »bestimmt dem Apostel Joh. »zuzuschreiben«, das sei ein Beweis *gegen* die johanneische Abfassung. Erst (pag. 678) seit dem *Ende* des zweiten Jahrhunderts werde es als johanneisch angeführt. Man weiss hier nicht, worüber man sich mehr wundern soll, über die Armseligkeit und zu Tage liegende Nichtigkeit jenes Argumentes, oder über die handgreifliche Falschheit dieser Behauptung. Weil Justin und Tatian die Stellen, die sie aus Joh. citiren, nicht bestimmt dem Joh. zuschreiben, so soll diess ein Beweis sein, dass sie dies Ev. nicht für johanneisch hielten. Soll es dann auch vielleicht, wenn Justin Stellen des Hebr.ev. anführt, ohne diese Quelle zu nennen, ein Beweis sein, dass er dies Ev. nicht für das Hebräerevangelium oder nicht für den aram. Matth. hielt?! Baur thut hier, als wisse er gleich einem unschuldigen Kinde kein Wort davon, dass Justin alle möglichen Citate, die er aus der ev. Geschichte anführt, stets nur der universellen Quelle der *ἀπομνημ. τῶν ἀποστόλων* subsummirt! Er stellt sich an, als wisse er, gleich dem ärmsten, lallenden Säugling, kein Sterbenswort davon, dass Tatian, auch wo er die Apostelgeschichte citirt (or. c. Gr. pag. 144), oder den Römerbrief (*ibid.*), oder das Ev. Luk. (p. 167), oder den ersten Corintherbrief (bei *Cem. Al. strom.* 3, pag. 460), *nirgends die citirte Schrift nennt.* Er thut, als wisse er nicht im entferntesten, dass Clemens von Rom, Ignatius, Polykarpus, Justinus, kurz *alle* Väter des zweiten Jahrhunderts durchgängig alle möglichen Stellen aus allen möglichen neutest. Schriften, und den paulinischen

Briefen insbesondere, anzuführen pflegen *ohne die Quelle zu nennen*; ja dass Clemens Romanus, obgleich er (1 Cor. 47) den ersten Corintherbrief des Paulus *ausdrücklich erwähnt*, dann doch an allen übrigen Stellen einzelne Verse aus diesem Briefe citirt, *ohne dabei die Quelle zu nennen.* Und nun soll daraus, dass Tatian das Ev. Joh. citirt, ohne es zu nennen, plötzlich folgen, Tatian müsse es nicht für johanneisch gehalten haben, weil er sonst „das εἰρή-»μενον bestimmt dem Apostel Joh. zugeschrieben haben »würde!« Das heisst doch der Nachsicht und Geduld wissenschaftlich gebildeter Leser etwas viel geboten!!

So das *Argument*. Die damit zusammenhängende *Behauptung*, dass erst *seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts* das Ev. Joh. als *johanneisch* aufgeführt werde, ist eben so falsch, als jenes Argument nichtig ist. *Theodotus*, der noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts starb (192), gebrauchte das Ev. Joh. mehrfach, und citirt Cap. 41 die Stelle Joh. 1, 9 mit den Worten ὁ ἀπόστολος λέγει. Die Schrift, in welcher sich diese Citation findet, ist in ihrer jetzigen Form nicht von Theodotus selbst, giebt sich aber — mag sie nun von Clemens Alex. oder von einem Schüler des Theodotus verfasst sein — durch ihren eigenen Titel (ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί) und durch ihren Inhalt als eine Sammlung von solchen Stellen aus den Schriften des Theodotus, woraus sein Verhältniss zur valentinianischen Lehre hervorgeht. Dazu kömmt zweitens die Stelle des *Theophilus von Antiochia*, der schon um das Jahr 180 starb, dessen Wirken also in den *Anfang* der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts

fällt, und der das Ev. Joh. schon *ausdrücklich als Ev. Joh. citirt* (s. m. Ev.kr. pag. 1022). Endlich drittens kömmt hinzu das Zeugniss des *Irenäus*. Dieser Bischof wirkte in Lyon von 178—202, und nun behauptet Baur, erst seit dem *Ende* des zweiten Jahrhunderts fänden sich Nachrichten über die johanneische Abfassung des vierten Evangeliums! Wir wollen gar nicht einmal erwähnen, dass auch Marcion (s. oben pag. 102) das Ev. Joh. schon als *apostolisches* bezeichnet zu haben scheint.

4. Noch andere „Erscheinungen« kennt Baur (pag. 679), »welche die Voraussetzung, dass der Apostel Joh. »der Verfasser des Ev. sei, geradezu zur Unmöglichkeit »machen.« Nämlich, die Valentinianer waren es, die nach Irenäus 3, 11 das Ev. Joh. am meisten brauchten; nun führen aber die Valentinianer nach Cem. Alex. strom. VII, 17 ihre traditionelle Geheimlehre nicht auf die Autorität des Apostels Johannes, sondern auf die eines gewissen Theudas, der ein Freund des Paulus gewesen sein soll, zurück: „Wie auffallend ist dies!« — In der That sehr auffallend. Nur wäre es noch ein klein wenig auffallender, wenn es sich umgekehrt verhielte! Dass nämlich die Valentinianer sich *in dem Falle, wenn das Ev. Joh. unter den Katholikern kirchlich beglaubigt war*, Mühe gaben, ihre gnostischen Aeonensysteme in einen gewissen scheinbaren Einklang mit dem Ev. Joh. zu setzen, um mit diesem Ev. Joh. in der Hand gegen die Katholiker *e concessis* zu argumentiren, das ist jedenfalls sehr erklärlich. Dass aber die Valentinianer es gewagt haben sollten, die Person des Apostels Joh. als den ältesten Gewährsmann und Urheber ihrer *specifischen Geheimlehre*, der Lehre, die gerade ihre gno-

stische Unterscheidungslehre bildete, aufzuführen, das ist *gerade in dem Fall, wenn das Ev. Joh. als vom Apostel Joh. herrührend betrachtet wurde*, unmöglich, undenkbar und unerklärlich. Denn das wäre eine platte, plumpe, unverschämte Lüge gewesen.

Dies Argument dreht sich also ganz von selber um *gegen* Baur's Behauptung. Wenn das Ev. Joh. ein *Kind* der valentinianischen Schule gewesen wäre, und einer gnostisirenden Richtung sein Dasein verdankt hätte, und von hier aus erst allmählich in der Kirche Eingang gefunden, und erst nach und nach für johanneisch gehalten worden wäre — gerade dann müssten wir es wirklich »auffallend« finden, dass diese Valentinianer, die jenes Ev. (wie Theodotus) auf einen „Apostel" zurückführten, ihre Geheimlehre nicht auch auf denselben Apostel, sondern statt dessen auf einen obscuren, mystischen Apostelschüler, einen Theudas, sollten zurückgeführt haben. Gerade dann hingegen, wann das Ev. Joh. in der christlichen Kirche als johanneisch galt, und so in Ansehn stand, dass die Valentinianer es für zweckmässig hielten, sich in einen scheinbaren Einklang mit demselben zu setzen, ja selbst bei der Construktion ihrer Aeonengenealogie eine Rücksicht auf das Ev. Joh. eintreten zu lassen (s. Ev.krit. 1019), gerade dann finden wir es *nicht auffallend*, sondern *höchst natürlich*, dass sie zum vorgeblichen Erfinder ihrer specifischen Geheimlehre sich eine andere Person, als den klar in seinen Schriften dastehenden kirchlichen Apostel aussuchen mussten.

Dieser Umstand ist also ein Beweis für, nicht gegen

die im zweiten Jahrhundert geltende Ansicht von der johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums.

5. So steht die alte Thatsache fest, dass das Ev. Joh. schon in der Zeit des Ignatius vorhanden war, und schon zu den Zeiten der Entstehung der valentinianischen Gnosis allgemeine kirchliche Geltung als apostolische Schrift gehabt haben muss, und schon von dem, 180 gestorbenen, Theophilus, also bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts als johanneisch citirt worden ist, also in einer Zeit, wo *noch keine andere neutest. Schrift* (1 Cor. und 2 Thess. ausgenommen, vergl. Polyk. Phil. 11, und Clem. 1 Cor. 47) mit Namen citirt wurde. Weit entfernt also, dass der johanneische Ursprung des vierten Ev. schlechter beglaubigt wäre, als der der meisten übrigen neutest. Schriften und speciell der meisten paulin. Briefe, so ist derselbe vielmehr *noch besser* beglaubigt, und alles, was Baur von Mangel äusserer Zeugnisse sagt, ist ein blosser Dunst, eine blosse Spiegelfechterei, wodurch niemand sich wird täuschen lassen, wer nur einigermassen durch eigenes patristisches Studium mit dem Stande der Kritik der neutest. Schriften vertraut ist.

6. Daran schliesst sich dann die Thatsache, dass, allsobald im Anfange des dritten Jahrhunderts die Gewohnheit aufkömmt, neutest. Schriften mit Nennung ihrer Namen zu citiren, allsogleich auch die kirchliche Tradition über die Authentie unsers Ev. als eine völlig einstimmige, fixe, schwankungslose auftritt.

Selbst diese Thatsache wagt Baur (pag. 671 ff.) geradezu zu bestreiten. Von der Zeit an, wo das joh. Ev.

im Gebrauch und Urtheil der Kirche „immer mehr“ (!) als johanneisch gelte (d. h. wo es immer mehr Sitte wird, bei diesem und allen andern Evv. und Epp. beim Citiren den Namen zu nennen), habe es „nicht an einem Wider-„spruch gefehlt, der auf sehr beachtenswerthen Gründen „beruhte“, und „nicht so bedeutungslos war, wie man „gewöhnlich meint.“ Die Spuren dieses bedeutungsvollen Widerspruchs sind die Leute, von denen Irenäus III., 11, erzählt, dass sie *illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellant spiritum.* Er nennt dieselben *infelices, qui pseudoprophetae esse nolunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent.* Baur liest mit Lücke *pseudoprophetas* (mit Recht), und denkt an Gegner der Montanisten, welche »nicht wollen, dass es falsche Propheten gebe«, und aus diesem Grunde (aus übermässiger Scheu vor etwaigen Verirrungen des Montanismus) die Gnadengabe der Prophetie ganz verwerfen, hierin aber denen gleichen, die sich von der Gemeinde ganz lossagen, nur um nicht mit Heuchlern in Berührung zu kommen. Er sagt von ihnen, dass sie das Ev. Joh. verwerfen, weil der Paraclet darin vorkomme, widerlegt sie aber in den folgenden Worten damit, dass ja auch Paulus (1 Cor. 12 ff.) die Charismen und unter andern das der Prophetie erwähne; consequent müssten sie auch die Briefe des Paulus verwerfen.

Daraus folgt, dass einzelne Gegner der Montanisten diese nicht anders bekämpfen zu können glaubten, als in-

dem sie das ganze Ev. Joh. in Zweifel zogen. Das soll sich »kaum begreifen lassen, wenn das Ev. Joh. als anerkannt »ächte Schrift des Apostels Joh. im Bewusstsein der Zeit »längst feststund.« Baur meint deshalb, das Ev. Joh. sei keineswegs allgemein als joh. betrachtet worden, sondern dass Theologen wie Irenäus es für johanneisch erklärten, könne ebenso gut einen bloss dogmatischen Grund gehabt haben, als dass die Antimontanisten es verwarfen.

Da ist nun zuvörderst vergessen, dass es sich in dem ganzen Streite nicht um *johanneische oder nichtjohanneische Abfassung*, sondern um *kanonischen oder apokryphischen Charakter*, nicht um die Authentie, sondern um die kirchliche Autorität handelte. Dass nun aber die kirchliche Autorität des vierten Ev. in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entschieden feststand, ist eine völlig gewisse Thatsache, und ausser den schon beigebrachten Zeugnissen kömmt hier noch das aus dem Paschastreit sich Ergebende (siehe unten §. 8) in Betracht.

Ganz dem gemäss stellt sich auch zweitens die Darstellung jener Antijohanneer bei Irenäus heraus. Zwar will Baur aus dem Prädicat *infelices*, das Irenäus ihnen beilegt, beweisen, dass er sie „bedauert" habe als Brüder, und nicht verdammt als Häretiker. Ich glaube aber schwerlich, dass Baur darin einen Beweis »brüderlichen Bedauerns« sehen würde, wenn einer seiner Gegner „von den Unglücklichen" reden würde, »die jetzt in Tübingen »die Aechtheit des Joh. in Zweifel ziehen.« Irenäus drückt sich in der That stark genug aus, wenn er fortfährt: *per haec omnia peccantes in Spiritum Dei in irremisibile incidunt peccatum!* So würde er wahrlich nicht zu

reden gewagt haben, wenn die ganze Eine Hälfte der christlichen Kirche, die antimontanistische, oder wenn auch nur eine zahlreiche Partei dieser Hälfte, jener von ihm widerlegten Meinung beigestimmt hätte!

Drittens ist vollends der Context zu beachten, in welchem jene Antijohanneer erwähnt werden. Irenäus redet Cap. III., 11, wo jene Worte sich finden, von den *Häretikern*, welche *εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα*, als die vier kanonischen Evv., annehmen. Er spottet über diese Häretikersekten, deren jede sich ein anderes unter den vier Evv. heraussucht und für das allein ächte erklärt, und die hiemit doch nur wider Willen beweisen, dass alle vier ächt sind. *(Tanta est circa haec evangelia firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unus quisque eorum conetur suam confirmare doctrinam.)* So hielten es die Ebioniten mit dem Matth., einzelne Gnostiker mit Mark., andere, wie Marcion, mit Luk., die Valentinianer endlich mit Joh. In solchem Zusammenhang erwähnt er jene antimontanistischen Gegner des Ev. Joh. Und dies sollte eine in der Kirche weitverbreitete nichthäretische Richtung gewesen sein? Eine solche sollte Irenäus in solcher Nachbarschaft aufgeführt, ihr mit harten Worten die Sünde wider den heil. Geist vorgeworfen haben? Man müsste wahrlich wenig in den Kirchenvätern gelesen haben, um einen solchen Ton der Polemik gegen Katholiker in jener Zeit der Verfolgungen und des liebevollen Zusammenhaltens begreiflich zu finden! Dieses Beispiel stünde als ein einziges in seiner Art da!

Wenn irgend etwas klar ist, so ist es dies, dass hier von irgend einer häretischen Richtung die Rede ist, welche

in *ihrer* Opposition gegen den Montanismus bis zu diesem Extrem ging. Dass »viele Andere, welche auch Gegner »der Montanisten waren, diese und ihre auf das joh. Ev. »sich stützende Lehre vom Paraklet mit Erfolg bekämpfen »zu können glaubten, ohne deswegen ein ihnen bisher als »apostolisch geltendes Ev. aufopfern zu müssen«, dies hat uns zum Ueberfluss Baur selbst zugegeben, und hat uns darin die *kirchlichen* Gegner der Montanisten gezeichnet. Die bei Irenäus erwähnten Gegner dagegen, welche *nicht allein die johanneische Abfassung des Ev. Joh. bestritten*, sondern dasselbe *ganz verwarfen*, also auch seine *Kanonicität* leugneten, die doch gegen Ende des zweiten Jakrhunderts in der *Kirche* nachweislich feststand, — sie, die von Irenäus »Unglückliche« genannt und *der Sünde wider den heiligen Geist beschuldigt und mit den Donatisten verglichen werden*, — sie, die mit den *Ebioniten*, *Marcioniten und Valentinianern in eine Kategorie gestellt werden*, — diese Gegner der Montanisten haben wir ohne allen Zweifel entweder *in der ebionitischen, oder der marcionitischen Sekte selber* zu suchen. Die starre Gesetzlichkeit der Einen, wie der starre Antinomismus der Andern, Beide konnten zu einer Opposition gegen die dem Wesen nach antiebionitisch freie und zugleich der Form nach antimarcionitisch alttestamentlichen Prophetie der Montanisten führen, und dass sowohl die Ebioniten als die Marcioniten das Ev. Joh. verwarfen, wissen wir ohnehin. Die Wachsamkeit gegen Pseudoprophetie mochte einzelnen Gliedern der einen oder andern Sekte und Richtung zum Vorwande dienen, womit sie ihre Verwerfung des Ev. Joh. zu rechtfertigen suchten.

Welches aber immer die, bei Irenäus erwähnten Anti-

johanneer gewesen sein mögen, soviel steht jedenfalls fest, dass sie nicht im Schoosse der Kirche gesucht, geschweige für eine bedeutende Richtung in der Kirche gehalten werden dürfen.

Eine zweite Schaar von innerkirchlichen Gegnern der joh. Abfassung des vierten Ev. sollen die Aloger des Epiphanius sein (haer. 51). Wer diese Leute eigentlich gewesen, weiss man nicht recht; da *Epiphanius* gerne zufällige momentane Behauptungen zu „Häresieen" macht, so ist seine Nachricht, wie Baur selbst sagt, „mit grosser „Vorsicht zu gebrauchen." Von dieser Vorsicht giebt aber Baur keinen eben glänzenden Beweis, wenn er schreibt: »*Epiphanius sagt* ausdrücklich, dass sie abgesehen von ih»rem Widerspruch gegen die johanneischen Schriften, »vom orthodoxen Glauben nicht abweichen.« Epiphanius sagt nur: Δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν und verräth hiemit (wenn δοκοῦσι *sie scheinen* heisst) deutlich, dass er diese Sekte nicht sehr genau kennt; heisst δοκοῦσι *sie wähnen*, so giebt er es gar nur als Prätension der Aloger orthodox zu sein. (Dem Context nach ist die erstere Interpretation passender.) Wenn also Baur behauptet, dass diese mit den bei Irenäus erwähnten Antijohanneern identischen Aloger keine Häretiker, sondern eine Partei in der Kirche selbst gewesen seien, so gehört dies ganz in die Sphäre der modernen Romantik. Wenn aus der Nachricht bei Epiph. irgend etwas folgt, so ist es eben dies, dass Epiph. über jene bei Irenäus erwähnten Gegner *eine dunkle, verwaschene Kunde hatte.* Die Unbestimmtheit, mit der er sie zeichnet, die Art, wie er (nach B.'s eigner Meinung) verschiedenartige Richtungen in die Eine

Rubrik Aloger zusammenwirft, liefert den besten Beweis, dass dies eine *unbedeutende, frühzeitig verkommene, einflusslose* Sekte gewesen war.

Das wenige genauere aber, was er von den Einwürfen dieser Leute gegen die johanneische Abfassung unsers Ev. mittheilt, liefert den letzten Schlusstein zu dem Beweise, dass ihr Widerspruch gegen die Authentie des Ev. Joh. ein für die Kritik und für die Geschichte der kirchlichen Anerkennung des Joh. völlig bedeutungsloser war. *Sie agirten einzig mit innern Gründen*, indem sie Widersprüche zwischen Joh. und den Syn. nachzuweisen suchten, ganz wie Baur, der sie deshalb auch sehr lobt, da „ihr Widerspruch auf sehr beachtenswerthen Gründen be„ruhte.“

Doch sieht Baur freilich, dass gerade dieser Umstand für sein Argument ungünstig ist. *War wirklich*, so sollte man meinen, *die joh. Abfassung des vierten Evangeliums im zweiten Jahrhundert noch so wenig anerkannt, warum beriefen sich die Aloger nur auf jene inneren Gründe und nicht auch auf äussere Thatsachen*, auf die Neuheit der Behauptung, dass das Ev. von Joh. sei, auf den Mangel an äussern Zeugnissen, das Schweigen älterer Väter und der allgemeinen Tradition? Allerdings beriefen sie sich hierauf, versichert uns Baur, und erinnert an die Worte: *οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*. Er interpretirt nämlich diese Worte so: »sie wenden ein, sie seien in der Kirche »*nicht hinlänglich bewährt* oder *beglaubigt*.« — —! *Difficile est satyram non scribere.*

§. 8.

Der Osterstreit.

Einen wichtigen Einwand gegen die Aechtheit des Ev. Joh. nimmt Baur (pag. 638—659) von den Paschastreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts her. Es kömmt hier vor allem eine Stelle des *Apollinaris* in Betracht, welche schon Schwegler zu einem Beweise gegen die Aechtheit des Ev. Joh. benützt hat, während ich (Kr. der ev. Gesch. §. 147, 6, p. 1098) und Wieseler (chr. Syn. p. 370) darin umgekehrt einen der stärksten Belege *für* die Aechtheit und das Alter des Ev. Joh. fanden. Baur hat Schwegler's Argumentation mit etwas mehr Klarheit, Ordnung und Scharfsinn erneuert, und es steht die Sache nun so; dass die Frage nach der Aechtheit unsers Evangeliums wesentlich mit auf der Art beruht, wie zwei Zeilen eines Fragmentes des Apollinaris*) erklärt werden.

Baur betrachtet jene wichtige Stelle nicht isolirt, sondern im Zusammenhang mit dem ganzen Gang der Osterstreitigkeiten. Es ist durchaus anzuerkennen, dass diese Partie seiner Untersuchung nicht ohne Scharfsinn geführt ist. Auch wir müssen diese Stelle im Zusammenhang mit dem Osterstreit betrachten, und auf den letzteren einen aufmerksamen Blick werfen. —

Es ist im Allgemeinen bekannt, dass (nach *Irenäus* bei *Euseb.* V, 24) schon im Jahre 162 *Polykrates von Smyrna*

*) Dass dies Fragment nicht unächt sei, wie Neander (Gesch. der christ. Religion und Kirche, 2te Aufl. Bd. I., Abth. I., pag. 512 f.) aus krit. Verzweiflung behauptete, hat Baur (pag. 652 f.) nachgewiesen.

bei einer Anwesenheit in Rom sich mit dem dasigen Bischoff *Anicetus* unterredet hat über die Differenz, welche in Betreff der Passahfeier zwischen der kleinasiatischen Kirche und Rom obwaltete, und welche darin vornehmlich zur Erscheinung kam, dass die Kleinasiaten sich bei der Feier dieses Festes nach dem *Monatstag*, die Römer aber nach dem *Wochentag* richteten, jene also ihr christliches Passah immer am 14. Nisan feierten, obgleich dadurch das Fasten in der dem Osterfeste vorangehenden Woche unterbrochen ward; diese dagegen ihr Passah stets am Abend vor dem Ostersonntag feierten. Anicetus und Polykrates vertrugen sich hierüber in Liebe, und liessen jeder dem andern seine Meinung. Sechs Jahre hernach wiederholte sich aber in Asien selber der Streit, nämlich in *Laodicea*, wovon wir aber nur soviel wissen, dass hiebei *Melito von Sardes* zwei (verlorne) Bücher vom Osterfest geschrieben habe (*Eus.* V, 26). Endlich 198 brach der dritte wichtigste Streit aus, wobei *Viktor von Rom* und *Apollinaris* hauptsächlich die occidentalische Observanz gegen die Kleinasiaten vertraten.

Sehen wir alle dahin bezüglichen Stellen näher an, so ergeben sich folgende Thatsachen.

a) Die Kleinasiaten feierten das christliche Passahfest, d. h. das dem Osterfest vorangehende Fest der Abendmahlseinsetzung,*) immer am 14. Nisan, die Occidentalen immer am *Sonnabend*.

---

*) Dass nicht an das *Osterfest* selbst (als Auferstehungsfest) zu denken sei, steht seit *Daniel's*, *Heuman's* und *Mosheim's* Untersuchungen fest. Dass andrerseits an kein Passahmahl im *jüdischen* Sinn zu denken sei, hat Baur (pag. 646 Anm. 1) stringent nachgewiesen, namentlich aus *Eus.* V, 23, ὅτι τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὡς ἐκ παραδό-

b) Beide beriefen sich im ersten Osterstreit nur auf die *Tradition ihrer kirchlichen Einrichtung.* Οὔτε γὰρ, sagt *Irenäus* bei *Eus.* V, 24, ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν ἀεὶ τετηρηκότα οὔτε μὲν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισα τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνηθείαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.*)

c) Im dritten Osterstreit beriefen sich beide Parteien auch auf das *Beispiel Jesu*, indem *Apollinaris* behauptete, Jesus selbst habe sich schon von der jüdischen Observanz emancipirt, und das Abendmahl am 13. eingesetzt, während dagegen die (nachher sogenannten) *Quartodecimaner* der Ueberzeugung lebten, Jesus habe am 14. Nisan das Abendmahl eingesetzt. Καὶ λέγουσι, sagt Apollinaris (in einem Fragment des *chron. pasch.*), von seinen Gegnern

---

σεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν ιδ' ὥοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς (Fest des Passah's des Herrn) παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγόρευτο κλ.

*) Schwegler hat schon aus *dieser* Thatsache, dass beide Männer sich bei jenem ersten Gespräch, wo die Differenz überhaupt zur Sprache kam, nur auf die Tradition beriefen, beweisen wollen, dass beide das Ev. Joh. nicht könnten gekannt haben, da sonst Anicet den Polykarp aus diesem widerlegt haben würde. Diese völlig nichtige Argumentation hat Baur bei Seite liegen lassen. Es war ja ganz natürlich, dass man bei jenem ersten Anlass, wo die Differenz nur überhaupt auffiel, sich wie in allen dergleichen Angelegenheiten auf die *kirchlich hergebrachte Gewohnheit* berief. Eine Berufung auf eine Evangelienschrift konnte ja erst dann erwartet werden, als man (wie im *dritten* Osterstreit) neben dem *kirchlichen Herkommen* auch noch das *Beispiel Jesu* in die Argumentation hineinzog. Davon findet sich aber bei Anicet und Polykarp noch keine Spur; was auch sehr natürlich war.

ὅτι τῇ ιδ̄ τὸ προβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν.*)

d) Es ist endlich Thatsache, dass die Quartodecimaner sich im dritten Osterstreit für die letztgenannte Behauptung wiederum auf das *Ev. Matth.* beriefen; denn *Apoll.* fährt unmittelbar nach den zuletzt citirten Worten fort: καὶ διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασι, ὅθεν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν, καὶ ϛασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.

---

*) Rettberg und Baur verstehen unter der μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων den Tag der Bereitung des Passahlammes, den 14. Nisan. Hienach müssten die Worte τῇ δὲ κλ. nicht Fortsetzung der Ansicht der Quartodecimaner sein, sondern *Apoll.* würde in diesen Worten *seine* Ansicht (dass am 14. Nisan Christus *gelitten*, das Abendmahl mithin schon am 13. eingesetzt habe) der seiner Gegner entgegenstellen. Allein dann würde nicht δὲ sondern ἀλλὰ stehen, und der ganze Gegensatz würde wohl einfacher so gewesen sein: ἀλλὰ τῇ ιγ̄ ἔφαγεν oder dgl. Ueberhaupt aber kann mit der μεγ. ἡμ. τ. ἀζύμων durchaus nicht der 14. Nisan bezeichnet sein. Der 14. Nisan hiess τὸ πάσχα, mit dem 15. erst begannen die 7 Tage der „Mazzoth" (vergl. Ex. 12, 15; Lev. 23, Num. 9 und 28; Deut. 16; Bertheau die sieben Gruppen mosaischer Gesetze pag. 48 ff.) und obwohl zur Zeit Jesu, wo man aus übergrosser Aengstlichkeit *vor* dem 14. allen Sauertaig wegschaffte, schon der 14. als πρώτη τῶν ἀζύμων bezeichnet ward (Matth, 26, 17; Mark. 14, 12), und *Joseph. ant.* 2, 15, 1 dieserhalb von *acht* Tagen der ἄζυμα redet, so kann mit der μεγάλη ἡμέρα τ. ἄζ. doch offenbar nur der *grosse* Tag des *gesammten Festes*, d. i. der *erste Osterfesttag* bezeichnet sein. Dies ist ein neuer Beleg dafür, dass die Worte τῇ δὲ μεγάλῃ κλ. noch zur Beschreibung der quartodecimanischen Ansicht gehören. Wir übersetzen also mit Neander: „Sie (die Quartodecimaner) sagen, dass „der Herr am 14. das Lamm mit seinen Jüngern ass, am grossen „Festtag aber (dem 15.) litt." Uebrigens liefern beide Interpretationen dasselbe Resultat. Auch bei der unsrigen ist es klar, dass *Apoll.* die entgegengesetzte Ansicht (wonach Jesus am 13. das Passah hielt) hatte.

Ueber diese vier Thatsachen waltet kein Streit ob. Eine andere Frage ist, ob den Quartodecimanern gegenüber Apollinaris sich auf das *Ev. Joh.* berufen habe. Schwegler und Baur leugnen, Wieseler und ich behaupten es. Der Streitpunkt dreht sich hiebei um die letzten Worte des *Apollinaris ὅτι ἀσύμφωνος κλ.*

Ehe wir aber auf die Exegese dieser Worte eingehen können, müssen wir zuvor des Weiteren die Gesammtansicht prüfen, die Baur über die *Prinzipien und innern Motive* des Osterstreites aufgestellt hat. Er hat mit Scharfsinn bewiesen, dass beiden kirchlichen Observanzen eine verschiedene Grundanschauung des fraglichen Festes der *Abendmahlseinsetzung* zu Grunde lag (pag. 643 ff.). Die Einen feierten jenes Fest, über dessen Zeitpunkt Streit war, *als Erinnerung an das* letze Mahl *des Herrn, die Andern als Erinnerung an seinen* Tod. Die verschiedene Ansicht, welche beide Theile über den Todestag Jesu hatten, und welche beim dritten Osterstreit zum Vorschein kam, brachte eine verschiedene Ansicht von der Bedeutung jenes Festes mit sich. Setzte man voraus, Jesus sei am 15. gestorben, und *habe am* 14. (gleichzeitig mit dem jüdischen Passah) *das heil. Abendmahl* eingesetzt, so erschien als das, was an die Stelle des Passah getreten war, *das heil. Abendmahl.* Setzte man voraus, Jesus habe das heil. Abendmahl am 13. eingesetzt und *sei am* 14. (am Tag des jüdischen Passah) *gestorben;* so erschien nicht das heil. Abendmahl, sondern *Christus selbst* als das neutest. Passah. So feierten denn die Quartodecimaner ihr Fest als *Erinnnerung an die Abendmahlseinsetzung*, und richteten sich deshalb nach dem Tage, wo ihrer Ansicht nach dieselbe

geschehen war. Die Occidentalen dagegen feierten ihr Abendmahlsfest als *Erinnerung an den Tod Jesu selbst*, der als das neutest. Passah an dem alttest. Passah ein Ende gemacht,*) und feierten es deshalb, unabhängig von den alttest. Passahvorschriften, an dem Vorabende des Auferstehungsfestes.

Soweit ist alles richtig, und ich stimme bis hieher ganz mit Baur überein. Allein von nun an gehen unsere Wege auseinander.

Ich finde den *ersten*, *tiefsten Grund* jener differenten Betrachtung des Abendmahlsfestes (oder vielmehr der Entstehung zweier, eigentlich ganz verschiedener Feste) in eben jener verschiedenen Voraussetzung über den Todestag Jesu. Aus der Voraussetzung, Jesus sei den 14. *gestorben*, erklärt sich völlig die Betrachtung, dass er das neutest. Passah sei, eine Betrachtung, die durch Stellen wie 1 Cor. 5, 7 noch unterstützt werden musste. Und aus dieser Betrachtung wiederum erklärt sich die vom jü-

*) Andeutungen dieser Betrachtungsweise findet Baur in einer Stelle des *Clem. Al.* in einem Fragmente des *chron. pasch.* τοῖς μὲν οὖν παρεληλύθοσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα, ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυςήριον τῇ ιγ'. Dazu vergleicht Baur noch diese andere Stelle des *chron. pasch*: Αὐτὸς ὡς ἀληθὴς ἀμνὸς ἐτύθη ὑπὲρ ἡμῶν ἐν τῇ τοῦ σκιάδους πάσχα ἑορτῇ ἐν ἡμέρᾳ παρασκευῆς τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς τῆς σελήνης· πέρας οὖν ἀπείληφε τὸ τυπικὸν πάσχα τοῦ ἀληθινοῦ πάσχα παραγενομένου. Und endlich die Stelle des *Hippolyt.* im *chron. pasch.* pag. 13. Πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ἐν ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριςός, οὐκ ἔφαγεν τὸ κατὰ νόμον πάσχα. Οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ.

dischen Passah unabhängige *Abendmahlsfeier zum Gedächtniss des* Todes Jesu in der Ostervigilie. Aus der andern Voraussetzung, dass nämlich Jesus am 14. Nisan *das heil. Abendmahl eingesetzt habe*, erklärt sich völlig die Betrachtung, dass das *christliche Abendmahl* an die Stelle des *Passahmahles* succedirt sei, und so war es natürlich, dass das *Fest der Erinnerung an die Abendmahlseinsetzung* am Jahrestage dieser Einsetzung gefeiert wurde.

Jene verschiedene Grundvoraussetzung selber *konnte* aber ihre Ursache haben, und *hatte* meiner Ansicht nach ihre Ursache eben in der Enantiophanie zwischen Joh. und den Syn., indem die Orientalen die von Joh. selbst überlieferte richtige Lösung des Scheinwiderspruches hatten (wonach φαγεῖν τὸ πάσχα Joh. 18, 28 allgemeiner Ausdruck für „das Passahfest feiern", παρασκευή Joh. 19, 14 und 31 Bezeichnung des Wochentages, *Freitag*, ist, und Jesus am 14. mit den Juden zusammen das Passah ass, und am 15., dem ersten Festtage, starb); die Occidentalen dagegen, nebst *Clemens Alex.* und *Apoll.* eine falsche Lösung hatten, und annahmen,*) dass Jesus den 13. Nisan ein πάσχα νυκτικὸν gefeiert habe.

Meine ganze Ansicht beruht also auf der (erst nachher zu beweisenden) Voraussetzung, dass sich die Existenz des Ev. Joh. bei und vor dem Anfang des Osterstreites nachweisen lasse.

Anders betrachtet Baur die Entstehung der Osterdifferenz. Er findet ihren *ersten, tiefsten Grund* in der *dogmatischen Differenz* zwischen der *judenchristlich petrinischen*

*) Wie *Clem. Al.* selber ausdrücklich sich ausspricht.

und der *paulinisch pseudojohanneischen* Richtung (pag. 646). „Die Einen hielten sich mehr nur an das äusserlich Jü„dische; die Andern aber hatten schon die Verklärung „des Judenthums im Christenthum im Auge, jenes Ty„pisch-christliche, wie es schon der Apostel Paulus in den „Worten 1 Cor. 5, 7 ausgesprochen hat.“ *Dadurch* kamen diese zu der Ansicht, dass Jesus als das neutest. Passahlamm ohne Zweifel am 14. Nisan müsse geopfert worden sein, während Jene sich an die historische Tradition der Syn. hielten, wonach Jesus am 15. starb.

Hieraus schliesst Baur (647 ff.) nun weiter: da gerade der Kreis, in welchem Johannes als Apostel gewirkt hatte (nämlich Kleinasien und speciell der Kreis um Polykarpus her), die judaisirende Ansicht vertrat, so ist anzunehmen, dass auch Joh. selber dieser Richtung angehörte.*) *Er kann also nicht wohl Verfasser eines Ev. gewesen sein, worin die entgegengesetzte Ansicht sich aussprach.* Vielmehr ist das Ev. Joh. in dem Kreise der entgegengesetzten, *pseudojohanneischen* Richtung entstanden, welche (pag. 617

*) Hiefür hat freilich Baur noch einen andern Beweis aufgefunden Polykrates erzählt (bei *Eus.* V, 24), Joh. sei der Jünger, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεύς, τὸ πέταλον (Ex. 39, 30) πεφορηκώς, καὶ μαρτὺς καὶ διδάσκαλος κλ. Aber, fragt man, ist denn diese Stelle nicht offenbar bildlich zu fassen? — Nein, nein — „Joh. erscheint hier doch mit dem alttest. Prädicate „des Hohepriesterthums, als der Jünger, den Christus gleichsam als „den sichtbaren Repräsentanten seines Hohepriesterthums auf Erden „zurückgelassen hat.“ Allerdings, erwiedert der Leser, wird das „Prädicat“ Hohepriester in *bildlicher* Weise von ihm ausgesagt, aber dass er als Stellvertreter Christi auf Erden gelassen worden, davon steht in den Worten keine Silbe. Und wenn dies auch darin läge, wie würde denn daraus folgen, dass Joh. judenchristliche Ansichten

ff.) als Fortbildung des Paulinismus im zweiten Jahrhundert entstand. Der Verf. des Ev. Joh., wie er überhaupt die Geschichte ganz nach der *Idee* modificirte, construirte und fingirte, verlegte demgemäss auch den Tod Jesu auf den 14. Nisan (in die Stunde, wo das alttest. Passah geschlachtet ward), eben weil seiner Idee nach Jesus das neutest. Passah war.

Eine Bestätigung für das jüngere Alter des vierten Ev. und für seine Nichtexistenz im Osterstreit findet Baur eben darin, dass *Apollinaris* sich *nicht* auf das Ev. Joh. berufen habe.

Man sieht, beide Ansichten stehen oder fallen, jenachdem man in der hochwichtigen Stelle des Apollinaris, und zwar in den Worten *καὶ διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασι, ὅθεν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν, καὶ ϛασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια* das vierte Ev. erwähnt findet oder nicht. Im ersteren Falle ist meine Ansicht gerechtfertigt, im letzteren die Baur'sche, wonach an sich schon das Ev. Joh. spätern Ursprungs *ist*, und Joh. als ein judaisirender Apostel in keinem Falle, selbst wenn das Ev. älter *wäre*, dessen Verfasser sein könnte.

---

gehabt? – Nein, nein – „Epiphanius (haer. 29, 4) erzählt auch „vom Bischoff zu Jerusalem Jakobus, er habe als Hohepriester Christi „das πέταλον getragen.“ Allerdings, auch bei ihm wird der bildliche Ausdruck des hohepriesterlichen Stirnblattes zur Bezeichnung der Bischoffswürde gebraucht; denn er war Bischoff in Jerusalem, wie Joh. in Ephesus. – Nein, nein – „Jakobus war der ächteste Re„präsentant des Judenchristenthums; wir sehen also, in welchem „Sinn dem Johannes diese hohepriesterliche Auszeichnung beigelegt „wird.“

Ehe wir aber die beiden Auslegungen jener fraglichen Stelle, auf die alles ankömmt, gegen einander abwägen; sei nur die kurze, vorläufige Bemerkung erlaubt, dass, selbst wenn Baur's Auslegung haltbar wäre, seine Gesammtansicht über den Osterstreit dennoch an einigen erheblichen Schwierigkeiten laboriren würde. Er hat nämlich ganz übersehen und völlig unbeachtet gelassen, dass dieselbe kleinasiatische Region, welche er als ganz inficirt von dem judaisirenden Christenthum des (ächten) Apostels Joh. betrachtet, eine Region war, in welcher jedenfalls die historisch nachweisliche Thätigkeit des Apostels Paulus (welcher von Ephesus aus seinen Galaterbrief und den ersten Corintherbrief geschrieben hat) grossartige und nachhaltige Spuren hinterlassen haben musste. Er hat ganz übersehen und völlig unbeachtet gelassen, dass derselbe Paulus, welcher 1 Corinther 5, 7 die Idee, dass Christus das neutest. Passah sei, in demselben ersten Corintherbriefe die Einsetzung des heil. Abendmahls mit solchen Worten erzählt, dass die Verwandtschaft mit dem Referate des Luk. auf platter Hand liegt. Er hat ganz übersehen und völlig unbeachtet gelassen, dass die Schriften des Luk. ganz und gar nicht dem petrinischen, sondern ganz und gar und sehr entschieden dem paulinischen Standpunkte angehören (vergl. oben p. 89 u. 94). Hätte er diese Thatsachen nicht übersehen, so würde er sich überzeugt haben: a) dass die quartodecimanische Ansicht über das Osterfest *sich nicht aus einer in Kleinasien herrschenden johanneisch judaistischen Richtung erklären lasse*, b) dass vielmehr *auch die paulinische Richtung der Ansicht war, Jesus sei am 15. gestorben*; c) dass die Differenz über

das Osterfest also vielmehr aus der den Petrinern und Paulinern *gemeinsamen* Ansicht über den *Todestag Jesu* erklärt werden müsse, und dass d) eben darum, weil diese Ansicht der petrinischen *und* paulinischen Richtung *gemeinsam* war, sich um so weniger begreifen lasse, wie eine tertiäre (die pseudojohanneische) Richtung einer so feststehenden Tradition gegenüber es hätte wagen sollen, Jesu einen andern Todestag *anzudichten*, dass sich mithin endlich e) die im Occident und hin und wieder auch im Orient verbreitete Ansicht, als sei Jesus am 14. gestorben, nur und allein dann erklären lasse, wenn in irgend einer Evangelienschrift Nachrichten geschrieben standen, die dahin gedeutet werden konnten.

Dies weist uns aber gerade eben auf unser Ev. Joh. hin. Aus der Enantiophanie der *Syn.* und des *Ev. Joh.* erklärt sich einzig und allein jene Differenz, und hieraus erklärt sie sich *vollständig*.

Schon diese Voruntersuchung hat uns ein solches Resultat geliefert und die Unhaltbarkeit der Baur'schen Gesammtansicht bewiesen. Sehen wir aber davon ab, und fragen nun nach der Interpretation jener Stelle des Apollinaris, welche das entscheidende Moment bildet.

Wenn ein Gymnasiallehrer diese Stelle einem Schüler zu präpariren und zu übersetzen gäbe, so würde dieser στασιάζειν im Lexicon aufschlagen, und die Ableitung von στάσις, *Aufstand, Aufruhr, Streit* finden, und demgemäss die Bedeutung: *eine στάσις machen, Aufruhr machen, im Aufstand, im Streit begriffen sein, im Kampfe stehen.* Dies wäre die Bedeutung, die das Verbum, absolut gebraucht, hätte, und demgemäss würde der Schüler jene Worte ganz

schulgemäss und richtig so übersetzen: »(die Quartodeci»maner) sagen, dass der Herr am 14ten das Lamm mit »seinen Jüngern ass, am grossen Festtag aber starb, und »sie setzen auseinander, Matthäus erzähle ihrer Ansicht »gemäss; daher ist denn ihre Meinung unvereinbar mit »dem Gesetz, und die Evangelien scheinen nach ihnen im »Kampfe zu stehen.«

Nach dieser Interpretation widerlegt *Apoll.* die Ansicht der Quartodecimaner und ihre Berufung auf Matthäus mit zwei Gründen. Erstlich widerstreite die Annahme dass Jesus als das neutest. Passah *am grossen Festtage* (15. Nisan) geopfert worden sei, dem Gesetz, welches verlangt, das Passah am Vorabende zu schlachten.*) Zweitens führe die quartodec. Ansicht zur nothwendigen Annahme eines Widerstreits zwischen den Syn. und Joh. (Man sieht, *Apollin.* wusste seinerseits keinen andern Weg, diesem Widerstreit zu entgehen, als indem er das syn. Mahl — wie *Clem. Alex.* — nicht für ein Passahmahl hielt. An die Möglichkeit, dass die παρασκευή Joh. 19, 14 und 31 anders als vom 14ten Nisan verstanden werden könne, dachte er nicht.)

Nach jener Interpretation existirte also das Ev. Joh., und *Apollin.* berief sich ebenso auf dasselbe, wie seine Gegner sich auf das Ev. Matth. beriefen. Beiden waren beide Ev. bekannt; jeder hielt *seine* Art, die Enantiophanie zu lösen, für die einzig mögliche, und setzte

*) Ein neuer Beweis, dass die Worte τῇ δὲ μεγάλῃ κτλ. (wie schon oben, Anm. 4 erwiesen worden) noch mit zur Ansicht der Quartod. gehören. Gerade in der μεγάλη ἡμέρα liegt die Beziehung auf das Gesetz, die in den Worten ἀσύμφωνος κτλ. ausgeführt wird

gar nicht voraus, dass es noch eine andere Art geben könne. Wenn die Quartodecimaner sich auf den Matth. beriefen, waren *sie* sich nicht bewusst, hiemit einen Widerspruch des Joh. gegen Matth. anzunehmen (*sie* müssten also die Stellen Joh. 18, 28; 19, 14 und 31 so, wie *wir* erklärt haben). Wenn Apollinaris sich auf Joh. berief, und die Berufung seiner Gegner auf Matth. abwies, setzte er voraus, dass nur nach *seiner* Art die Enantiophanie vermieden werden könne.

Nun ist aber *Schwegler* gekommen, und hat der ganzen Freude ein Ende gemacht, indem er uns belehrt, dass ξαριάξειν hier nicht absolut stehe, sondern man aus den vorigen Worten ἀσύμφωνος κλ. ein κατὰ τοῦ νόμου herabsuppliren müsse. Er übersetzt also: „Sie sagen, Matth. „erzähle ihrer Ansicht gemäss; daher ist denn ihre Mei„nung unvereinbar mit dem Gesetz, und die Evangelien „scheinen nach ihnen (dem Gesetz) zu widersprechen.“

Die Consequenz dieser Interpretation (oder richtiger die Absicht derselben!) liegt am Tage. Wenn *Apollinaris* »die Evv.« in Bausch und Bogen, also alle die er kannte, in eine Klasse stellte, so kann er nur die *Syn.* gekannt haben. Von der lästigen Thatsache, dass schon *Apollinaris* von einem eventuellen Widerstreit der Evv. in Bezug auf den Todestag Christi redet (mithin neben den *Syn.* auch den *Joh.* berücksichtigt hat), ist die negative Kritik glücklich befreit, und stellt nun weiter den Schluss: Noch im dritten Osterstreit berief sich Apollinaris nicht auf das Ev. Joh., welches doch, wenn er es gekannt hätte, ihm die beste Waffe würde in die Hand gegeben haben.

Also war das Evangelium Johannis im Jahre 198 noch unbekannt.*)

Man wird sich freilich wundern, wie der vier Jahre später verstorbene *Irenäus* dasselbe dann schon als ein allgemein recipirtes hatte behandeln können. Indessen übergehen wir das! Wir wollen nicht kleinlich sein; was macht sich die »Idee« aus historischen Thatsachen? Die Idee hat sich vielmehr in diesem Punkte ganz auf die Philologie geworfen.

Als Schwegler seine Interpretation publicirte, entstand freilich hin und wieder einige philologische Verwunderung. Ich wies bereits in der Kr. der ev. Gesch. pag. 1100 f. nach, dass στασιάζειν, absolut gebraucht, nicht *widersprechen*, sondern nur in *Empörung begriffen sein*, oder *unter einander uneins sein* heissen könne, und dass die Supplirung von κατὰ τοῦ νόμου hart sei, und der Gedanke tautologisch und verschroben werde. Auch Wieseler, ein Mann, der sich an philologischer Kenntniss wohl mit Schwegler messen dürfte, fand (chr. Syn. p. 370, Anm. 3), dass Schwegler's Interpretation „von nicht eben tiefen philologischen Studien „zeugen dürfte." Nichts desto weniger hat dieselbe an Baur (pag. 640 ff. und 655 f.) einen feurigen Schutzpatron gefunden. Er vertheidigt dieselbe theils mit philologischen Gründen, theils aus dem Context. Schwegler's Interpreta-

*) So überaus gründlich ist aber diese Kritik, dass Baur pag. 667 doch halb und halb zugiebt, Apoll. habe (wo er das Ausfliessen von Wasser und Blut aus Jesu Seite erwähnt) das Ev. Joh. gekannt! Nur über den Verf. dürfe man aus jener Stelle des Apoll. nichts schliessen.

tion sei „allein der vom Sprachgebrauch wie vom Zusam„menhang der Stelle geforderte Sinn“ (pag. 640). Wir fangen billig mit dem Sprachgebrauch an.

»Nur so (wie bei Schwegler) können die Worte »grammatisch richtig genommen werden.« Nun das ist wenigstens bestimmt geredet. »Die Erklärung Wieseler's „ist unphilologisch.« Baur behauptet also, die Ebrard-Wieseler'sche Interpretation sei *sprachlich gar nicht möglich*, d. h. also, ξασιάζειν, *absolut* gebraucht, *könne* nicht heissen: *mit einander uneins sein*, sondern nur: *irgend einem anderen widersprechen*. „Gewiss kann von einem Zwie„spalt der Evv. unter sich schon darum nicht die Rede „sein, weil dies nicht schlechtlin ξασιάζειν heissen könnte, „sondern *nothwendig* ξασιάζειν ἀλλήλοις heissen müsste.“

Wir bedauern, dass es Baur nicht gefallen hat, diese philologische Wahrheit einigermassen zu *beweisen*. Wollen wir ihm die Mühe abnehmen, und auf eine ganz kleine Untersuchung eingehen! Wenn Baur Recht hat, so hat *Herodot* gar herzlich schlecht griechisch verstanden, wenn er (9, 27) im Rangstreit der Tegeaten und Athenäer über die Befehligung der beiden Heeresflügel die letzteren sagen lässt: »Aber in solcher Lage ziemt es nicht, der »Schlachtordnung wegen *mit einander zu streiten*«, und wenn er diesen Gedanken in seiner griechischen Muttersprache so ausdrückt: ἀλλ' οὐ γὰρ ἐν τῷ τοιῷδε τάξιος εἵνεκα ξασιάζειν πρέπει. Oder will Baur hier vielleicht des fehlenden ἀλλήλοις halber lieber den Sinn finden: es zieme sich für Tegeaten und Athenäer zusammen nicht, gegen einen Dritten, etwa die Perser, zu streiten? — Auch *Lysias* war ein schlechter Grieche, und „des Sprachge-

brauchs« nicht mächtig, und stellte seine Worte nicht »grammatisch richtig«, und bewies sich im Vergleich mit Prof. Baur als »unphilologisch«, als er (*orat. fun.* 21, *ed. Förtsch*) den Abscheu der Griechen vor innerer Uneinigkeit *unter sich* im ersten Perserkrieg rühmte mit den Worten: *νομίσαντες οὕτως ἂν ἐρημοτάτους εἶναι συμμάχων τοὺς Ἕλληνας, εἰ ἔτι ϛασιαζούσης τῆς Ἑλλαδος ᾧ τινι χρὴ τρόπῳ τοὺς ἐπιόντας ἀμύνασθαι τὸν κίνδυνον ποιήσαιντο.*

Nach solchen Proben wird es uns Baur kaum übel nehmen dürfen, wenn wir uns einstweilen noch bedenken, ihn für eine philologische Autorität, und seine blossen Machtsprüche für wissenschaftliche Sätze anzuerkennen, und wenn wir fürerst noch für *unsere* Interpretation die Anerkennung in Anspruch nehmen, dass sie *grammatisch möglich* und dem »Sprachgebrauch« völlig angemessen sei. Wir gehen nun aber aus der Defensive sogar über in die Offensive, und leugnen aufs Bestimmteste, dass *Schwegler's* Interpretation grammatisch natürlich sei. Der Gedanke: »ihre Ansicht ist dem Gesetz zuwider, und auch die Evv. »selber würden ihrer Ansicht zufolge dem Gesetz wider»streiten« würde im griechischen (wie im Deutschen!) so ausgedrückt sein, dass die beiden dem Gesetz widerstreitenden Dinge, die *νόησις* und die *εὐαγγέλια*, einander mit *καὶ*, *καὶ* gegenübergestellt wären, der beiden Seiten gemeinsame Begriff des Widersprechens aber durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt wäre. Es müsste also heissen: *ὅθεν καὶ ἡ νόησις αὐτῶν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἐϛί, καὶ αὐτὰ τὰ εὐαγγέλια κατ' αὐτοὺς ἀσύμφωνα αὐτῷ ἂν εἴη.* Und wenn auch der Abwechslung halber das zweite *ἀσύμ-*

φωνος εἶναι mit einem andern Ausdruck vertauscht wäre, so würde dafür doch sicherlich ein andres Wort, als στασιάζειν, gewählt sein (etwa ἐνάντιος εἶναι, ἐναντιοῦσθαι, περιπίπτειν). Denn στασιάζειν hat weder im eigentlichen noch im tropischen Sinn die Bedeutung *widerstehen*, sondern heisst, wie gesagt, *sich empören*, *revolutioniren*, *im Aufstand begriffen sein*, und es wäre schlechterdings pretiös gewesen, den Gedanken: »die Evv. würden mit dem Gesetz in Wi»derspruch sein« tropisch so auszudrücken: »die Evv. »würden sich gegen das Gesetz empören.« Dagegen ist die von uns angenommene tropische Bedeutung: „unter »einander uneins sein" aus dem Sprachgebrauch erwiesen, und leitet sich ab aus der zweiten eigentlichen Bedeutung: »im (gegenseitigen) Kampfe begriffen sein.«

Soviel zur Würdigung der *philologischen* Einreden Baur's. Er will nun aber auch, was den *Gedanken selbst* betrifft, beweisen, dass nur der bei Schwegler's »philologischer« Interpretation resultirende Gedanke in den Context passe, und nicht der bei unserer Interpretation resultirende.

Erstlich beruft er sich (pag. 640 Anm. 3) auf die bald nach jener Stelle folgenden Worte, wo *Apollinaris* von *seiner* Ansicht über den Todestag Jesu rühmt: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι, καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά. »Auch hier heissen die letzten „Worte nicht: »die Evv. harmoniren unter sich«, was noch „ἑαυτοῖς oder ἀλλήλοις neben συνῳδὰ erforderte, sondern „sie harmoniren mit der ἀκριβ. τ. ἡμ." Wieder ein Machtspruch, wobei Baur nur leider wieder vergessen hat, dass συνῳδέω *zusammen singen*, *mit einander singen*, dann

mit einander harmonisch sein, und συνῳδός *mit einander spielend* oder *harmonirend* oder tropisch *mit einander übereinstimmend* heisst (vergl. *Passow* s. v.) und dass gerade dann ein Dativ hinzugesetzt wird, wenn von einem Subjekte gesagt werden soll, dass es mit einem *andern* übereinstimme. Wir übersetzen also auch hier wieder: „Mit dieser ge„nauen Bestimmung der Tage stimmen zugleich alle Schrif„ten überein, und zugleich sind dann auch die Evv. *un„ter einander einstimmig.*“*) Der Gedanke, den Baur findet, würde ja vielmehr so ausgedrückt sein: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι καὶ τὰ εὐαγγέλια συμφωνοῦσιν. Eines zweiten Verbums hätte es ja gar nicht bedurft. — Aber gesetzt, seine Interpretation wäre hier richtig, was folgt daraus? Sollte etwas für ihn daraus folgen, so müsste nicht das gesagt sein, dass die Evv. mit der *apollinarischen Ansicht über den Todestag Jesu* übereinstimmen, sondern dass sie *mit den Schriften* (a. Test.) übereinstimmen. Der Sinn, den Baur dagegen findet, beweist gar nichts, weder für ihn noch für uns. Mochte *Apollinaris* das Ev. Joh. kennen oder nicht, in beiden Fällen konnte er sagen, seine Ansicht vom Passahtage stimme mit den Evv. überein. Der grammatisch richtige Sinn jener Worte liefert dagegen einen neuen Beweis für *unsere* Erklärung jener

---

*) Grammatisch gehört der Dativ ταύτῃ τῇ ἀκριβείᾳ zu beiden Verbis, συμφωνοῦσιν und συνῳδά (ἐστιν), aber so, dass er — eine Art *logisches Zeugma* — zu συμφωνοῦσι in engerer Beziehung steht, als zu dem zweiten Glied. Die beiden Sätze: „die Schriften stim„men *mit* dieser ἀκριβ. überein“ und „*bei* dieser ἀκριβ. sind die Evv. „unter sich einig“ sind durch den einen und selbigen Dativ ταύτῃ τῇ ἀκριβ. an einander gekettet.

ihnen vorangehenden Hauptstelle. *Apollinaris* sagt, mit *seiner* Meinung stimme das Gesetz, und auch die Evv. seien hienach ohne Widerspruch mit einander.

Zweitens sagt Baur (641 Anm. 3): »Von der Mög»lichkeit einer Disharmonie der Evv. unter sich selbst ha»ben, wie aus dem ganzen hieher gehörenden Abschnitt »der Pascha-Chronik zu sehen ist, alle diese Schriftsteller »noch gar keine Ahnung.« Allerdings haben sie keine Ahnung, dass eine Differenz *wirklich stattfinde*; dass solche Ansichten, wie die neuere Kritik sie aufstellt, möglich seien, das ahnen sie noch nicht; dass die Evv. sich wirklich widersprächen, daran denken sie noch nicht. Dass sie aber an eine Enantiophanie zwischen den Syn. und Joh. dachten, und dieser, so oder so, *zu entgehen suchten*, das ergiebt sich eben *aus jener Stelle des Apoll. selbst*, falls man dieselbe grammatisch richtig erklärt. Baur bewegt sich völlig in einem Cirkelschluss. Erst *setzt er voraus*, dass in jener Stelle von dem Scheinwiderspruch zwischen Joh. und den Syn. keine Rede sei, dass also im *chron. pasch.* noch keine Ahnung einer solchen Enantiophanie sich finde. Dann beweist er hieraus, dass jene Stelle so erklärt werden müsse, dass darin von dieser Enantiophanie keine Rede sei!

Endlich fragt er (pag. 656): „Wie konnte ein Geg»ner der Kleinasiaten den Widerspruch, der zwischen den »Syn. und dem Joh. stattfindet, *ihnen* entgegenhalten, »da *derselbe Widerspruch ihm selbst entgegengehalten werden* »*konnte?*« Er meint, Apoll. habe nicht behaupten dürfen, die quartodecimanische Ansicht (dass Matth. Jesum am 14. das Passah essen lasse) führe zu der Annahme, dass Matth.

dem Joh. widerspreche; denn er habe den Gegeneinwurf befürchten müssen: die occidentalische Ansicht, dass Jesus (nach Joh.) am 13. das Mahl gehalten, führe ebenfalls zu der Annahme, Joh. widerspreche den deutlichen Worten des Matth. — Allerdings konnten die Quartodecimaner diesen Gegeneinwurf machen; nur folgt daraus noch nicht, dass Appollinaris ihn im voraus *befürchtet haben müsse*, und sich dadurch müsse haben abhalten lassen, sein Argument auszuführen. Die allgemeine Erfahrung lehrt, dass in der Hitze einer Controverse gar oft Einwürfe gemacht werden, auf die sich sehr gute und triftige Gegeneinwürfe machen lassen (man vergl. nur z. B. Baur's Abhandlung über die Composition und den Charakter des joh. Ev. mit dieser meiner Schrift), und jene Einwürfe werden nichts desto weniger gemacht. So konnte auch *Apoll.* jenen Einwurf machen, in der Voraussetzung, dass eben *seine* und der *Occidentalen* Art, jene Differenz auszugleichen,*) die

*) Die griechische Kirche seit dem nicänischen Concil nahm (vergl. Winer Realw. II., 239; Usteri Comm. p. 30 ff.) einstimmig an, Jesus habe nach dem (irrig erklärten) Ev. Joh. am 13. das Lamm gegessen, und die Syn. seien auf den Joh. zurückzuführen (und zwar durch die Annahme, dass das Mahl bei den Syn. kein eigentliches, sondern nur ein allegorisches Passahmahl gewesen sei, eine Annahme, die in einer noch nicht scharf kritischen Zeit nahe genug lag und alles zu lösen schien). — Woher hatte die gesammte nachnicänische Kirche diese Ansicht? Doch wohl eben von jener antiquartodecimanischen Partei, die zu Nicäa ihre Ansicht durchgesetzt hat! Also muss eben die Partei, welcher Apollinaris angehörte, diese Art der Lösung gehabt haben, und zwar muss es die allgemeine, ausschliesslich verbreitete Art der Lösung gewesen sein, weil sie vom Augenblick des Sieges jener Partei an die allgemeine, ausschliesslich verbreitete Meinung der griechisch orthodoxen Kirche

einzig mögliche sei, und dass es eine andere Art gar nicht geben könne.*)

Auch dieser letzte Einwurf löst sich also, bei Lichte besehen, in Nichts auf; ja, noch mehr, er lässt sich sogar gegen Baur's eigene Erklärung kehren. Denn wenn nach Baur's Interpretation *Apollinaris* den Quartodecimanern in den Worten *καὶ ϛασιάζειν κλ.* eingeworfen hat, *ihre* Ansicht, dass Christus als das wahre Passah am 15. gestorben sei, widerspreche jenem Gesetz, wonach das Passah am 14. geschlachtet werden musste, so konnten *sie* ja *ihm* mit noch mehr Recht entgegnen, *seine* Ansicht, dass Jesus das Passah am 13. gegessen habe, widerspreche dem Gesetz, wonach es am 14. gegessen werden musste! In jedem Falle bleibt also die *Thatsache* stehen, dass *Apoll.* einen unvorsichtigen Einwurf gemacht hat, auf den sich leicht ein Gegeneinwurf machen liess. — Baur giebt dies auch selber zu; aber, sagt er, »es heisst auch absichtlich »nur *δοκεῖ ϛασιάζειν*, weil sie (Apoll. und seine Partei) »doch nicht leugnen konnten, dass die Kleinasiaten wenig»stens den Buchstaben des Matth. für sich haben« — !! Apollinaris soll also die Kleinasiaten erst beschuldigt ha-

---

wurde. — Wirklich finden wir schon bei *Clemens Alex.* (demselben, den Baur selbst als einen Hauptvertreter der antiquartodecimanischen Ansicht aufführt, demselben, der die Idee, dass Christus selber an die Stelle des alttest. Passah getreten, so entschieden ausgebildet hat) jene Lösung. (Vergl. das Fragment in J. A. Fabricii *edit. opp. Hippolyti*, *vol.* II, p. 66.)

*) Ebenso waren umgekehrt die Quartodecimaner überzeugt, dass *ihre* Ansicht die einzig mögliche, klar in den Evv. enthaltene sei. So sagt *Polykrates* (bei Eus. V, 24) *οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ιδ΄ τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.*

ben, ihrer Ansicht nach widerspräche Matth. dem Gesetz; dann soll er aber, gleichsam berichtigend, beigefügt haben, da der Buchstabe des Matth. allerdings dahin laute, so könne dieser Widerspruch zwischen Matth. und dem Gesetz doch nur *Schein* sein! Das soll der Sinn von δοκεῖ sein! Hier lege ich meine Waffen nieder. —

Unsere Untersuchung hat bis zur höchsten Evidenz bewiesen, dass die Schwegler-Baur'sche Interpretation jener Stelle grammatisch unmöglich ist, und dass alle Baur'schen Einwürfe gegen unsere Interpretation hohl und nichtig sind. Es *fällt* also die Behauptung, auf welche die Gesammtansicht Baur's über den Ostertreit sich stützt: es *stehen fest* die Thatsachen:

a) Dass Apollinaris sich auf das Ev. Joh. berufen hat;

b) dass die Quartodecimaner richtig mit Berufung auf Matth. (also auf die Syn. überhaupt) annahmen, Jesus habe am 14. Nisan das Mahl gehalten, und dass sie den Joh. richtig (in der Weise wie wir, oben pag. 43 f.) müssen verstanden haben;*)

c) dass die Antiquartodecimaner den Joh. (irrig) so verstanden, als habe Jesus am 13. Nisan das letzte Mahl gehalten, und dass sie die Syn. mit Joh. zu vereinigen suchten durch die Annahme, das letzte Mahl sei kein eigentliches Pascha gewesen.

---

*) Diese Thatsache ist für unsere Untersuchung über den Todestag Jesu selbst von Wichtigkeit. Das von uns für richtig erkannte Verständniss der joh. Stellen fand sich gerade in demjenigen Kreise der alten Kirche, welcher zunächst vom Apostel Johannes influencirt war. Unsere Auslegung jener Stellen giebt sich sonach als die authentische.

Es folgt daraus weiter:

aa) dass das verschiedene Verständniss und die verschiedene Lösungsart der Scheindifferenz zwischen Joh. und den Syn. *der erste und tiefste Grund* des sogenannten Osterstreites war;

bb) dass man, je nachdem man auf den 14. Nisan entweder die Stiftung des heil. Abendmahls oder den Tod Jesu setzte, hienach auch entweder das heil. Abendmahl oder Jesu Tod für die neutest. Erfüllung des alttest. Passah ansah;

cc) dass man hienach zwei verschiedene Feste und zu verschiedener Zeit feierte; in Kleinasien einen *Jahrestag der Abendmahlseinsetzung*, in Rom u. a. O. eine (dem Osterfest unmittelbar vorangehende) *Abendmahlsfeier* zum Gedächtniss des *Todes Jesu*;

dd) dass die Existenz und Aechtheit des Ev. Joh. schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts zur Erklärung dieser Reihe von Thatsachen vorausgesetzt werden muss.

Es widerlegen sich die, ohnehin schon durch andere oben angeführte Gründe widerlegten Behauptungen:

z) dass Apollinaris sich nicht auf das Ev. Joh. berufe, dasselbe also um das Jahr 198 noch nicht bekannt gewesen sei;

y) dass der Verfasser desselben aus einer dogmatischen Idee heraus den Todestag Jesu auf den 14. Nisan verlegt habe;

x) dass jene dogmatische Idee (Jesus sei das rechte Passah gewesen) demjenigen Kreise, in welchem der wirkliche Joh. gelebt, fern gewesen sei;

w) dass schon deshalb der wirkliche Joh. nicht der Verfasser des vierten Ev. sein könne.

Die Aechtheit des johanneischen Evangeliums hat also durch diese Untersuchung eine neue bedeutende Stütze gewonnen.

Und um die Philologie ist es doch ein schönes Ding.

Dritter Abschnitt.

Das Verhältniss zur Apokalypse.

§. 9.

Standpunkt der Kritik.

Die Untersuchung über die Apokalypse bildet den Schlussstein unserer Untersuchungen über das Ev. Joh. Der Gang, den die Kritik seit etlichen Decennien in Betreff der Apokalypse genommen hat, ist so bekannt, dass ich mich darauf beschränken kann, in aller Kürze auf die Hauptphasen desselben aufmerksam zu machen.

Nachdem man in früheren Zeiten Apokalypse und Evangelium, beide, für ächt und somit für Werke eines und desselben Verfassers gehalten hatte, wurde von *De Wette*, *Credner*, *Lücke* und *Ewald* zunächst der relative Satz bewiesen, dass beide Schriften jedenfalls von zwei verschiedenen Autoren herrühren müssten. Man berief sich hiebei theils auf die *Verschiedenheit der Sprache*, theils auf die *Verschiedenheit des Ideenkreises*. — Indem man nun aber die Aechtheit des Ev. hiebei voraussetzte, war es die Apoka-

lypse, die dem Apostel Joh. abgesprochen wurde. Bleek und Credner schrieben sie dem Johannes Presbyter zu. — Dagegen hat Zeller*) zuerst die umgekehrte Behauptung aufgestellt, dass gerade die Apokalypse, namentlich um der gewichtigen äusseren Zeugnisse willen, die für sie sprechen, nothwendig für ein Werk des Apostel Joh. anerkannt werden müsse, und, schloss er nun weiter, da das Ev. nicht von demselben Verfasser sein kann, so folgt, dass das Ev. unächt sei.

In ein neues Stadium trat nun aber die ganze Untersuchung, als im Jahr 1843 mein Herr College Hitzig mit seiner Schrift „über Johannes Marcus und seine Schriften" hervortrat. Ihm gebührt das Verdienst, die ganze Untersuchung von dem falschen Wege, dem der *Relativität*, zurückgelenkt zu haben zu der einzig richtigen Methode. Anstatt bloss die *relative* Frage zu stellen, ob Evangelium und Apokalypse Einen Verf. haben, und nun von der Verneinung dieser Frage aus entweder die eine oder die andere Schrift dem Apostel Johannes abzusprechen, hat er die Frage *absolut* gestellt; er geht aus von einer sehr positiven, äusserst gründlichen und gelehrten Untersuchung über die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Apokalypse; er untersucht, bei welchem neutest. Schriftsteller sich dieselben Eigenthümlichkeiten wieder finden, und gelangt auf diese Weise zu dem überraschenden Resultate, dass nicht der Apostel Joh., sondern der Apostelgehülfe Johannes Marcus, der Verfasser des zweiten kanonischen Ev., auch der der Apokalypse sei.

---

*) Deutsche Jahrb. 1841, Juli.

Nichts destoweniger hat Baur (S. 661 ff.) die alte Behauptung Zeller's, dass die Apokalypse ein Werk des Apostels Johannes und folglich das Ev. kein Werk desselben sei, wieder als unumstössliche Gewissheit ausgesprochen. Die ganze Untersuchung Hitzig's hat er — wie ein Feldherr eine Festung, zu deren Eroberung er zu schwach ist — hübsch säuberlich bei Seite liegen lassen und — ignorirt.

Was sollen wir nun thun? Wahrlich wenn die „Apologetik" wirklich die feile und bestechliche Dirne wäre, als die sie von einer gewissen kritischen Schule dargestellt wird, so könnten wir Apologeten ja nichts Bequemeres thun, als Baur ohne Weiteres auf Hitzig's Untersuchungen verweisen. Das Resultat derselben ist ja für die Apologetik ein so erwünschtes, als nur immer sich eines denken lässt. Die Apokalypse ist als das Werk eines neutest. Schriftstellers gerettet (eines Schriftstellers, welchen nach langer Vernachlässigung wieder zum Objekte eindringlicher Forschung gemacht zu haben, Hitzig das Verdienst gebührt), und der Schluss auf die Unächtheit des vierten Ev. fällt somit von selber hinweg. So *könnte* ich also ohne Weiteres auf die ausgezeichnete Untersuchung meines Collegen mich berufen. Allein — ich gehöre nicht zu den „Apologeten", die alles, was ihren Wünschen dient, ohne Weiteres als willkommene Hülfe annehmen; auf die willkommenste Hülfe verzichte ich, wenn es die Ehrlichkeit meiner Ueberzeugung gebietet. In diesem Falle bin ich hier. Ich habe Hitzig's Werk mit der grösten Freude gelesen und studirt — mit der Freude, die mir jede gelehrte, positive, kernhafte kritische Forschung macht — allein

(und das darf ich *pace collegae* offen sagen) ich halte die Akten über die Vergleichung der Apokalypse und des zweiten Evangeliums noch nicht für geschlossen. Je mehr ich durch jene Untersuchungen erfreut wurde, um so mehr fand ich mich zugleich zu einer Fortsetzung und Erweiterung derselben angeregt, und ich erlaube mir, diese Fortsetzung hier der Oeffentlichkeit mitzutheilen.

Hitzig fand, a) dass der *Stil und Sprachgebrauch* der Apokalypse sehr häufig und auf eine sehr auffallende Weise mit dem des zweiten Ev. zusammentreffe, und zwar in einzelnen Eigenthümlichkeiten, die sich sonst nirgends wieder finden; b) dass das zweite Ev. mit der Apokalypse zusammen Ein Genus von Sprache bilde, worin die *stärksten* und *meisten Hebraismen* vorkommen. Hiebei wird vorausgesetzt a) dass der Codex Δ (der von Rettig trefflich edirte St. Galler Codex) häufig allein die ächte Lesart bei Mark. erhalten habe; b) dass Matth. und Luk. bei der Verabfassung ihrer Evv. den Mark. benützten. Die erstere Voraussetzung theile ich vollständig, die zweite nicht in eben dem Maasse. Zwar steht es mit den Ansichten, welche ich über die Entstehung des ersten und dritten Ev. in meiner Ev.kritik ausgesprochen habe (wonach der griechische Matth. eine um das Jahr 70 entstandene freie Uebersetzung des aramäischen Originals ist, Luk. aber auch gewiss nicht vor dem Jahre 65 geschrieben hat), durchaus nicht in Widerspruch, dass beide dem Mark., dessen Abfassung im Jahre 57 Hitzig sehr wahrscheinlich gemacht hat, sollten in irgend einer Weise benützt haben. Jedoch bleibt mir die Entstehung des Verwandtschaftsverhältnisses

aus einem mündlichen Erzählungstypus, der sich im Kreise der anfangs zu Jerusalem versammelten Apostel gebildet hatte, noch immer das wahrscheinlichere, und eine solche Art der Benützung des Mark. von Seiten des Matth. und Luk., wie Weisse und Wilke sie annehmen, würde (wie ich in meiner Krit. der ev. Gesch. §. 9, Anm. 3 gezeigt habe) doch nur unter der Voraussetzung einer viel späteren Entstehung der Syn. denkbar, also mit Hitzig's eigner Ansicht über deren Alter in Widerspruch sein. Doch ist diese Voraussetzung einer Benützung des Mark. durch Matth. und Luk. für meine folgende Untersuchung ohne Bedeutung, und so brauche ich auf diese ganze Frage hier nicht näher einzugehen.

Ich beginne mit der Untersuchung über die Hebraismen.

§. 10.

Hebraismen.

Es ist mir von jeher aufgefallen, dass sich in den *petrinischen Reden der Apostelgeschichte* und auch in vielen *Erzählungsstücken* der ersten Hälfte dieses Buches ein Stil zeigt, der von dem sonstigen Stile des Luk. auffallend verschieden ist, und uns sehen lässt, dass Luk. hier schriftliche Quellen, die ihm vorlagen, mit wenig oder keiner Veränderung in seine Schrift aufnahm. Significant ist schon der Gebrauch der Form Ἱερουσαλήμ, wodurch diese Stücke sich auszeichnen (Act. 1, 12 und 19; 2, 5; 4, 5 und 16; 5, 16; 6, 7; 8, 26; dagegen vergl. cap. 8, 1 u. a.) Dass

Luk. auch solche petrinische Reden, welche ursprünglich aramäisch müssen gehalten worden sein, in einer nicht von ihm selbst herrührenden griechischen Aufzeichnung vor sich gehabt hat, habe ich in der Ev.kritik pag. 888 (besonders aus dem bei Luk. sonst nie vorkommenden ἦμην, cap. 10, 30; 11, 5, 11 und 17, und dem analogen ὥςπερ καὶ, 3, 17, wofür Luk. stets καθὼς καὶ sagt, u. a.) bewiesen, und habe dann auch weiter (S. 889—893) weitläufig gezeigt, wie die petrinischen Reden sich in durchgreifenden Eigenthümlichkeiten von den paulinischen unterscheiden, und wie jene vielfach mit 1 Pet., diese mit den paulinischen Briefen in Stil, Sprachgebrauch und Gedanken zusammentreffen.

Indem ich nun diese, nicht von Luk. selbst herrührenden Stücke näher ansehe, finde ich, dass ein grosser Theil jener auffallenden Hebraismen, welche nach Hitzig's Untersuchung dem Ev. Mark. und der Apokalypse gemeinschaftlich sind, sich auch hier wiederfinden. Hiedurch glaube ich mich zu dem Schlusse berechtigt, dass diese Eigenthümlichkeiten nicht *individuelle*, sondern *weitverbreitete* waren, welche wohl in der Redeweise der meisten palästinensischen Juden und Judenchristen vorgekommen sein mögen, dass man also von dem Zusammentreffen des Mark. mit der Apokalypse in diesen Hebraismen noch nicht zu einem Schlusse auf die Identität der beiderseitigen Verfasser berechtigt sei.

Ich gehe nun aber weiter, und finde sehr viele und auffallende unter jenen Hebraismen gerade auch im *Ev. Joh.* Liest man dies Ev. in einem Zuge durch mit Beachtung des Stils, so kann man sich ohnehin des Eindrucks

nicht erwehren, dass hier alles hebräisch *gedacht* ist, und sieht man, wie der Verf. im Allgemeinen zwar einzelne Partikeln richtig construirt, dann aber doch hier und da in hebraisirende Construktionen und Solöcismen zurückfällt (z. B. *οὐ μὴ* gewöhnlich mit dem Conj., cap. 6, 35; 10, 5 mit dem Ind. *ἵνα* gewöhnlich mit dem Conj., aber 15, 16 mit dem Ind.), so sieht man es gleichsam vor Augen, wie seine reinere Schreibart nicht aus seiner *Gewohnheit*, sondern aus dem *Streben nach gutem Stil* hervorging.

Sehen wir nun das Einzelne an.

1) Die Apokalypse (16, 7; 18, 20;) sowie Markus braucht gerne (doch nicht ausschliesslich, vergl. Apostelgeschichte 22, 20; Marcus 10, 17; 4, 38) den Nominativ mit dem Artikel statt des Vokativs. In der Apostelgeschichte stellt sich ihnen kein Beispiel an die Seite aber das Evangelium Johannis, obwohl der Vokativ dort gewöhnlicher ist, folgt doch hier und da auch jenem hebraisirenden Sprachgebrauch (13, 13; 19, 3; 20, 28), der also dem vierten Evangelisten wenigstens nicht fremd, wenigstens auch mundgerecht war.

2) Die Apokalypse (1, 4; 4, 8) sowie Mark. (10, 30) drückt das griechiche *ἐσόμενος* hebraisirend durch *ἐρχόμενος* aus. Das ptc. findet sich bei Joh. nicht, aber *ἔρχεται* für *ἔσται* viermal (4, 21; 5, 25; 16, 25 und 32).

3) Sehr auffallend ist in der Apokalypse der Gebrauch eines *verb. fin.* als *nom. indecl.* in der Formel *ὁ ἦν* (1, 4; 4, 8; 11, 17; 16, 5). Hitzig erklärt dies als Hebraismus, entsprechend dem ה für אשר Jer. 5, 13 u. a. und findet im Codex ℵ zwei Stellen aus Mark. (1, 36; 2, 25), wo eine

ähnliche Construktion sich — als richtige Lesart — erhalten habe, während sie in den übrigen Handschriften durch grammatische Correktur verloren ging. An beiden Stellen liest Codex Δ: καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἦσαν, wo das οἱ natürlich nicht Relativpron. sein kann, wofür ja Mark. in diesem Falle wie immer οἵτινες gebraucht haben würde. Nun gestehe ich aber offen, von der Aechtheit dieser Lesart mich doch noch nicht überzeugen zu können. Mir liegt die Vermuthung allzunahe, dass das ἦσαν an beiden Stellen durch Schuld des der griechischen Sprache nicht sehr kundigen Abschreibers aus der lateinischen Version in den griechischen Text kam. Erinnern wir uns, dass der Codex Δ eine eigentliche Interlinearversion hat; über je einer Zeile griechisch steht je eine Zeile lateinisch, *und zwar so, dass der lateinische Text keine fortlaufenden Zeilen bildet, sondern je über jedem griechischem Wort ein lateinisches steht.* Dabei waltet deutlich das kalligraphische Gesetz, dass zwar der griechische Text oft über den lateinischen hinausgreift, aber selten oder nie umgekehrt. Mit andern Worten: die lateinischen Zeilen werden oft durch grosse Zwischenräume unterbrochen, die griechischen aber nie. Sind zwei griechische Worte länger als die entsprechenden lateinischen, so bleibt zwischen letzteren ein Zwischenraum; ist dagegen ein lateinisches Wort länger als das darunter stehende griechische, so wird es ganz klein und eng zusammengeschrieben, nur dass kein auffallendes Spatium zwischen den griechischen Wörtern entstehe. An unsern beiden Stellen lautete nun der lateinische Text: *et qui cum eo erant.* Schrieb nun der Abschreiber:

et qui cum eo erant.
καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ.

so blieb unter *erant* ein Spatium (das einemal sogar gerade am Ende einer Zeile). Er konnte dem freilich entgehen, wenn er *eo erant* eng zusammendrängte; aber wie nahe lag es einem Manne, der des Griechischen nicht sonderlich kundig war, οἱ für das Relativum zu nehmen und treulichst ἦσαν zu ergänzen. Wie es aber mit der griechischen Kenntniss des Abschreibers stand, dafür stehe unter andern Exempeln nur folgendes da. Matth. 4, 24 schreibt er ἐν ὅλην τὴν Συρίαν, warum? — weil er ein paar Zeilen weiter oben ein *in* fand, das einem ἐν entsprach, und weil er nun das zweite *in* abermals mit ἐν wiedergeben zu sollen glaubte. (Dass er eben daselbst συνεχομένοις und Luk. 10, 20 ἐν τοῖς οὐρανοὺς schreibt, will ich dagegen gern für blossen *error calami* halten) Aber auch in den unten zu betrachtenden Stellen Mark. 7, 25; 14, 1; 1, 43 scheint mir das καὶ ebenfalls aus der lateinischen Version entstanden. Doch davon später.

Ich bezweifle überhaupt, ob ein Palästinenser *soweit* im Hebraisiren ging, um ohne weiteres den Artikel statt des Pron. relativ. zu gebrauchen. Nachdem die beiden Stellen des Markus für mich keine Beweiskraft mehr haben, möchte ich die Formel der Apokalypse lieber (wie ich bereits andeutete) so erklären, dass das ἦν als *nom. indecl.* gebraucht wurde (wie 3, 14 ὁ ἀμήν), als so, dass der Artikel statt des Relativums stand, welches letztere zu dem parallelen ὁ ὤν und ὁ ἐρχόμενος ohnehin nicht gut passen würde. Die Neigung aber, nicht allein *verba*, sondern ganze Sätze als *nomina indecl.* zu behandeln, fin-

den wir auch in der *Apostelgeschichte* wieder, wenn es cap. 4, 21 heisst: *μηδὲν εὑρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτούς*, womit auch v. 30 zu vergleichen: *ἐντῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι*, wo sogar zwei als *nomina* behandelte Sätze in einander geschoben sind.

4) Ein der Apokalypse (1, 6) und dem Mark. (6, 43 und nach Δ auch 13, 19) gemeinsamer Hebraismus besteht im Gebrauche der *Apposition* statt eines *Genitiv* oder *Adjektiv*. *Βασιλεία ἱερεῖς* steht für *βασιλεῖον ἱεράτευμα*, *ἡμέραι θλίψεις* für *ἡμέραι θλίψεως*. Aber ein analoger Fall liegt auch in der Verbindung *ἄνδρες ἀδελφοί* vor, die in der Apostelgeschichte öfter sich findet (2, 37 u. s. w.). Ferner möchte es auch an der Stelle Act. 8, 27 am natürlichsten sein, die Worte *εὐνοῦχος δυνάςης* enge mit einander zu einem Begriffe zu verbinden; der Kämmerer war der Oberste der Verschnittenen der Kandake, nicht aber war er ein Verschnittener und nebenbei ein Oberster der Kandake. Ganz zweifellos sind aber die Stellen Act. 15, 23, *οἱ ἀπόςολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί*, und cap. 5, 14, *μᾶλλον δὲ προσετίθοντο πιςεύοντες τῷ κυρίῳ πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν* (wo die Lesart *πιςευσάντων* aus äussern und innern Gründen entschieden unächt ist). Die letztere Stelle bildet ein vollkommenes Seitenstück zu Mark. 6, 43. — Wir sehen hieraus schon soviel, dass ein solcher Gebrauch der Apposition bei den griechisch redenden Juden und Judenchristen überhaupt verbreitet war; allein es lassen sich auch hiefür wieder ganz specielle Beispiele aus dem *Ev. Joh.* beibringen. Wir wollen *τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον* (cap. 2, 9) als irrelevant bei Seite lassen, und

selbst auf ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός (cap. 18, 17) legen wir, weil der Artikel dazwischen wiederholt wird, keinen grossen Werth. Dagegen beachten wir die Stellen 9, 16. πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν (wobei wir bemerken, dass Joh. nirgends, wie Paulus Röm. 7, 13, ἁμαρτωλός adjektivisch braucht) und cap. 12, 3, λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς καὶ πολυτίμου, wo das Prädicat πιστικῆς sich dem Sinne nach nur auf das Oel, nicht auf die Pflanze beziehen kann, so dass also nicht der Genitiv νάρδου πιστικῆς κλ. von μῦρον abhängt, sondern dem μύρου als Apposition beigefügt ist. Dass das Adjektivum sich im Genus nach νάρδου richtet, kann nicht auffallen; gerade wenn πιστικοῦ stünde, würde νάρδου zu μύρον im Verhältniss eines abhängigen Genitivs stehen. Μῦρον νάρδος sagt also Joh. statt des besser griechischen μῦρον νάρδινον. — Etwas *Analoges* finden wir auch Joh. 6, 51, wo wir mit Tischendorf die schwerere und durch BCDLT Aeth. Sah. Vlg. Ital. Athan. Cyr. Tert. u. s. w. auch äusserlich völlig beglaubigte Lesart annehmen: καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Die letzten Worte ὑπὲρ κλ. treten hier als eine Art von Apposition anstatt eines Relativsatzes zur nähern Bezeichnung der σάρξ hinzu.

5) Ein sich von selbst verstehendes Substantiv wird in der *Apokalypse* neben seinem Adjektiv völlig ausgelassen, wenn es z. B. cap. 3, 4 heisst: περιπατήσουσι μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς (vergl. 9, 11). Aehnlich sagt *Mark.* 14, 51 ἐπὶ γυμνοῦ (*scil.* σώματος). Allein (wie Hitzig selbst bemerkt) jene Redensart ἐν λευκοῖς findet sich im *Ev. Joh.* 20, 12 wieder.

6) Der *Apok.* und dem *Mark.* ist die Umschreibung des *gen. partit.* durch die Präposition ἐκ, analog dem hebr. מִן, gemeinsam (Mark. 9, 17, 14, 18 u. a. Apoc. 7, 13; 21, 9 ff.). Aber dasselbe findet sich nicht allein in den hebraisirenden Stücken der *Apostelgeschichte* (1, 18 vergl. mit 5, 8; vergl. auch die ähnliche Umschreibung mit ἀπὸ, 2, 17), sondern vorzugsweise im *Ev. Joh.*, wo das ἐκ *partit.* stehende Regel ist (Joh. 1, 35; 6, 8 und 70 f.; 7, 40, 44 und 48 ff.; 9, 16; 12, 4; 16, 17 u. a.; 1 Joh. 4, 13 u. a.). Auch in anderen Fällen braucht Joh. ἐκ in ungriechischer, dem Gebrauch von מִן entsprechender Weise (cap. 3, 25; 12, 3). Vergl. damit Apokalypse 2, 22; 3, 18 u. a.

7) Wie im Hebräischen das gleiche Suffixum bei mehreren durch ו verbundenen Nominibus wiederholt wird, so wird bei Markus (3, 31 – 35; 10, 37; 6, 4) und in der Apokalypse (6, 11; 9, 21 ff.) das *pron. possess.* in gleichem Falle wiederholt (wiewohl Mark. 3, 35 die besten Zeugen das zweite μου auslassen, und 10, 37 BCL*Δ* desgleichen, wo das σου in den übrigen *codd.* gerade so gut hinein corrigirt sein kann, wie v. 40). Dieselbe Wiederholung des *pron. poss.* findet sich aber auch Act. 2, 17 und 18; 4, 28 (wo nur A und B das zweite σου auslassen); 10, 4 und Joh. 2, 12, und die analoge Wiederholung der *Präposition* (Apoc. 12, 11; 20, 4 und — jedoch sehr zweifelhaft — auch 6, 9) finden wir Act. 2, 18, so dass wir es auch hier nicht mit einer individuellen, sondern einer generellen, dem ganzen hebraisirenden Sprachidiom zugehörenden Eigenthümlichkeit zu thun haben.

8) *Die Bezeichung einer Zeitdauer durch den Akk.* (Ap.

11, 6) kann nicht auffallen, und findet sich auch Act. 7, 6; Joh. 4, 40. Wichtiger wäre, wenn so, wie Markus 13, 35 nach Codex Δ (ἢ μεσονύκτιον, was mir aber doch immerhin als ein einfacher *error calami* erscheinen will) auch in der Apokalypse der Zeitpunkt des *Aktes* mit dem Akk. bezeichnet wäre. Dies findet *Hitzig* Apoc. 18, 10, μίαν ὥραν ἦλθεν ἡ κρίσις σου. Allein der Gedanke ist hier wohl weniger der, dass *in* oder *zu* einer *gewissen* Stunde das Gericht eintreffe, als vielmehr der, dass das ganze Strafgericht im kurzen *Verlauf* einer *einzigen* Stunde vollendet sein werde. Vorher war Babylon in höchster Herrlichkeit; *während der Dauer einer einzigen Stunde* hat sich alles geändert; nur Einer Stunde bedurfte es zum Gericht; nur Eine Stunde *dauerte* dasselbe. Mit mehr Recht wird Apoc. 3, 3 angeführt, οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ. Allein auch hiezu fehlt die Parallele nicht. Denn Act. 10, 3 ist das περὶ vor ὥραν ἐνάτην entschieden falsch, ja sogar das ὡσεί wird (mit ABE Copt. Ir.) zu streichen sein, um so mehr, als andere Handschriften zwischen ὡς, ὡς εἰς und dgl. gefährlich hin und herschwanken.

9) In der *Apokalypse* geht bei Beschreibungen nach ἰδοὺ der Nominativ oft in den Akkusativ über (4, 2—4; 7, 9; 13, 1—3; 14, 14). Das gleiche glaubt Hitzig Mark. 6, 9 zu finden. Allein schon insofern ist der Fall ein anderer, als hier kein ἰδοὺ vorangeht. Mir scheint Mark. 6, 9 nichts anderes vorzuliegen, als ein, bei indirekter Rede,*) so leicht erklärlicher Uebergang in den *acc.*

*) Direkte Rede können die Worte trotz dem „ζώνην ὑμῶν“ des Codex Δ doch nicht wohl sein, wegen der 3 *plur.* αἴρωσιν. Man müsste höchstens einen raschen Wechsel der *orat. oblíq.* und *orat.*

c. inf. Was aber das in der Apokalypse so häufige *ἰδοὺ* c. nom. betrifft, so finden wir es *Act.* 8, 27 (nach der beglaubigten Lesart *ὃς ἐληλύθει*) wieder, ebenso v. 36; auch 10, 19, wo die schwerere Lesart des cod. B *ζητοῦντες* die richtige sein dürfte.

10) Der Instrumentalis wird in der *Apoc.* oftmals und bei *Mark.* zweimal (1, 8; 14, 1) durch die dem hebr. ב entsprechende Präposition *ἐν* anstatt des blossen Dativs ausgedrückt. Weit näher, als Mark., stehen der Apokalypse in dieser Beziehung *Lukas* und *Johannes*. Vergl. Act. 4, 10; 7, 29; und was die Redensart *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* oder *ἐν πνεύματι* (Mark. 1, 8) betrifft: Act. 1, 5; 11, 16. Ferner Joh. 1, 26 und 33; vergl. 16, 30 (auch 9, 30) 1 Joh. 2, 3 u. s. w. und auch Luk. 22, 49; 2 Pet. 2, 16; Matth. 7, 6 und viele Stellen der LXX. Auffallend ist, dass die in der Apokalypse vorkommende Redensart *ἀποκτείνειν τινὰ ἐν μαχαίρᾳ* sich gerade in demjenigen Stück der Apostelgeschichte, wo (nach Hitzig) am ehesten Markus als Referent vorausgesetzt werden darf, nämlich im 12. Kapitel, sich nicht findet. Act. 12, 2 steht das blosse *μαχαίρᾳ*.

11) Mark. braucht *ἐπὶ*, dem עַל entsprechend, öfter für *ἐν* (cap. 1, 45; 6, 31 nach *Δ*). Ebenso soll Apoc. 5, 1 *ἐπὶ* für *ἐν* stehen. Allein es fragt sich, ob der Apokalyptiker sagen wollte, dass der Herr das Buch in seiner Hand gehalten habe. Der Engel, cap. 10, 2, kömmt mit

---

recta annehmen, was zu dem Wechsel des *ἵνα* mit dem *acc. c. inf.* ein passendes Seitenstück bilden würde. – Aber das *ὑμῶν* des St. Galler Codex ist sicherlich, wie so viele Lesarten, durch Herüberschreiben aus dem parallelen Bericht Matth. 10, 9 entstanden.

einem Buche in der Hand auf die Erde hernieder; für den Herrn, den thronenden Herrscher, schickt es sich dagegen an sich besser, dass er das (versiegelte) Buch der Weltgeschichte vor sich »zu seiner Rechten« liegen hat.

12) Die *Apokalypse* sowie *Mark.* verwechseln bei ἐπί oft den Akkusativ und Genitiv; dieselbe Verwechslung finden wir auch sonst (Matth. 19, 28; 13, 2; 26, 12; Jakobus 5, 14; Act. 3, 11; 4, 33; 10, 11; Eine ähnliche Verwechslung der Casus bei ὑπό kömmt Act. 2, 5 vor. Ἐν für εἰς (Mark. 13, 9 u. a.) hat auch Joh. 3, 35 (denn auf den unächten Vers cap. 5, 4 wollen wir uns nicht berufen).

13) *Markus* braucht (5, 18; 16, 2) das *ptc. aor.* anstatt des *ptc. praes.* und zwar, genau zu reden, im Sinn eines *ptc. imperf.* Dem analog soll Apoc. 5, 6 das *ptc. pfct.* statt des *ptc. praes.* und cap. 15, 2 umgekehrt das *ptc. praes.* statt des *ptc. pfct.* stehen. Allein an letzterer Stelle scheint mir doch das *ptc. praes.* ganz an richtiger Stelle zu sein. *Οἱ νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου* sind nicht solche, die das Thier besiegt haben, sondern solche (denn noch ist das Thier unbesiegt), die aus dem Kampfe mit dem Thier als Sieger hervorgegangen sind, d. i. die sich nicht haben verführen lassen. Hier *konnte* nicht *νενικηκότες* gesagt werden; die inhärirende Eigenschaft *konnte* nur durch das *ptc. praes.* ausgedrückt werden. Was Apoc. 5, 6 betrifft, so ist hier *ἀπεσταλμένος* nicht anders gebraucht, als *Joh.* 1, 24. Die Geister Gottes werden nicht dann und wann, öfter nach einander, von Gott ausgesandt, sondern sie sind ein für allemal ausgesandt und nun in continuirlichem Durchströmen der Welt begriffen.

14) Eine sehr auffallende Abweichung von den griechischen Sprachgesetzen ist es, wenn auf ein Nomen im *cas. obliq.* eine, einen Relativsatz vertretende Apposition im *nom.* folgt, wie z. B. Apoc. 1, 5, καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μαρτὺς ὁ πιστὸς; ebenso 20, 2 (nach cod. A); 2, 13 (Ln); 1, 4; 3, 12; 2, 20 u. a. m. Wenn sich dieser auffallende Grad von Uebertretung der griechischen Sprachgesetze nun ausser der Apokalypse nirgends wiederfände, als im Markus (12, 40; 7, 19 nach Hitzig's geistreicher Erklärung pag. 101 u. a.), so würde dies allerdings ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale werfen für die Ansicht der Identität des Verfassers. Allein eine völlig analoge Stelle existirt in der *Apostelgeschichte*; nur bedarf dieselbe einer kritischen Beleuchtung. Act. 4, 25 bemerken wir ein seltsames Schwanken der Handschriften. Lachmann liest mit den besten Zeugen (ABE Pesch. Laud.) ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυὶδ παιδός σου εἰπὼν; Sah. Vulg. u. a. stellen die auffallenden Worte τοῦ πατρὸς ἡμῶν unmittelbar vor Δαυὶδ und ergänzen vor στόματος ein διὰ, lesen also: ὁ διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ στόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ κλ.; Andere, wie Copt. und pattr. lassen τοῦ πατρὸς ἡμῶν völlig aus, wieder Andere lassen auch das πνεῦμα weg und lesen ὁ διὰ ἁγίου στόματος Δαυὶδ κλ. und cod. D vollends liest ὅς διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ στόματος λαλήσας Δαυὶδ παιδός σου. Nun ist vor allem soviel klar, dass die Worte τοῦ πατρὸς ἡμῶν ächt sein müssen, und zugleich, dass sie ursprünglich die Stelle gehabt haben müssen, welche sie bei ABE u. s. w. einnehmen. Nur dann erklärt sich, wie einige darauf kamen, jene Worte von dieser auffallenden

Stelle hinwegzurücken, und wie zugleich Andere darauf verfallen konnten, die Worte ganz auszulassen. Waren dagegen die Worte unächt, so begreift man schon nicht recht, wie Sah. und Vlg. darauf verfielen, sie überhaupt einzusetzen, und noch weniger, wie ABE u. s. w. dazu gekommen sein sollten, sie an dieser auffallenden Stelle einzusetzen. Ferner, waren die Worte ächt, standen aber ursprünglich so, wie in Sah. Vlg., nämlich unmittelbar vor *Δαυὶδ*, so begreift man ebenfalls nicht, wie ABE etc. zu der Umstellung kamen. Dass also *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν* ursprünglich voran stand, kann als sicher gelten. — Ein zweiter Punkt betrifft nun die Worte *διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ στόματος Δαυὶδ*. Beides neben einander fällt auf, um so mehr, da ABE vor *στόματος* nicht einmal ein zweites *διὰ* haben und da andere das *πνεῦμα* weglassen, und *διὰ ἁγίου στόματος* lesen. Diese Erscheinungen erklären sich mir sammt und sonders aus der Annahme, dass die Worte ursprünglich so lauteten: *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ παιδός σου, διὰ πνεύματος ἁγίου εἰπὼν*. Den Abschreibern musste die Apposition im Nominativ, beim Nomen im Genitiv auffallen. Sie stellten also zuerst *διὰ πνεύματος ἁγίου* vor *Δαυὶδ*; allein da die Worte: „durch den heiligen Geist Davids“ nicht passend schienen, so setzten ABE noch ein *ϛόματος* ein und lasen »durch den heil. »Geist des Mundes Davids«; nun corrigirten die Einen *πνεύματος* sogleich in *ϛόματος* um und liessen zugleich die Worte *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* hinweg; die Andern nivellirten die Worte völlig, indem sie dem *ϛόματος* ein zweites *διὰ* gaben und die Worte *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* zu *Δαυὶδ* schoben. Die Genealogie der Lesarten wäre also einfach diese:

1.

ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ παιδός σου,
διὰ πνεύματος ἁγίου εἰπὼν

2.

(ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου Δαυὶδ παιδὸς σου εἰπὼν)

3.

ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου ϛόματος Δαυὶδ παιδὸς σου εἰπὼν (ABE)

4 a.	4 b.
ὁ διὰ ἁγίου ϛόματος Δαυὶδ τοῦ παιδός σου εἰπὼν. (18.)	ὁ διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ ϛόματος τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ παιδός σου εἰπὼν (Sah. Vlg.).

5.

ὁ διὰ πν. ἁγ. διὰ ϛόματος
Δαυὶδ παιδός σου εἰπὼν (Copt.).

Sind wir somit berechtigt, dies oberste Glied dieser Genealogie für die richtige Lesart zu halten, so haben wir hier eine vollständige Analogie zu Apoc. 1, 5 u. s. w. Wir übersetzen: »Herr, der du Himmel und Erde u. s. »w. gemacht hast, Herr unsers Vaters David, deines Knech»tes, der durch den heil. Geist gesagt hat u. s. w.«

Aber auch im *Ev. Joh.* fehlt es nicht an einem Seitenstück. Auf die Stellen cap. 1, 6; 3, 1 will ich nicht einmal ein grosses Gewicht legen, wiewohl es immerhin ein mit jenen Stellen der Apokalypse ganz analoger Fall ist, wenn, anstatt ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, ᾧ ὄνομα Νικόδημος zu sagen, der Relativsatz abgebrochen und gesagt wird: ἦν δὲ ἄνθρ. ε. τ. Φ., Νικόδημος ὄνομα

αὐτῶ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων; es schliesst sich an den Nominativ ein Dativ, an diesen ohne Weiteres wieder ein Nominativ. Indessen kann der Dativ hier als Parenthese erklärt werden. Desto grösseres Gewicht hat aber die Stelle Joh. 1, 14, *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Hier wird es wohl Niemanden in den Sinn kommen, die Lesart des cod. D *πλήρη* (ein *acc.*, der auf *δόξαν* bezogen werden müsste, was überdies einen ganz unpassenden Sinn giebt) gegen die schon durch die reichlichsten äusseren Zeugnisse verbürgte Lesart *πλήρης* in Schutz zu nehmen. Welcher Abschreiber hätte wohl *πλήρη* in *πλήρης* anstatt in *πλήρους* umcorrigirt? Dass aber *πλήρης* nicht auf den vorangehenden Nominativ in *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* bezogen und *καὶ ἐθεασάμεθα κλ.* für Parenthese gehalten werden kann, ist auch klar. Wir haben also hier ein vollgültiges Analogon zu jenem auffallenden Sprachgebrauch der Apok. und des Mark.

15) In der Apokalypse steht das *ptc.* ohne das Verbum *εἶναι* oft anstatt eines *verb. finit.* (1, 16; 4, 1 und 5 und 8; 9, 11; 14, 1 u. a.). Eine Analogie hiezu bietet nun Mark. nach dem Codex Δ an den Stellen 11, 20 *καὶ παραπορευόμενοι πρωΐ, ἰδοντες τὴν κλ. καὶ ἀναμνησθεὶς*; 7, 25 *ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ .... ἐλθοῦσα καὶ προσέπεσε* (wo das *ἐλθοῦσα* durch das *καὶ* die Stellung eines *verb. fin.* erhält) 1, 43 ebenso *καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθέως καὶ ἐξέβαλεν αὐτόν*, und 14, 1 *πῶς αὐτὸν ἐν δόλω κρατήσαντες καὶ ἀποκτείνωσιν*. (Hitzig S. 103.) — Allein in Betreff der drei letzten Stellen glaube ich doch die Aechtheit der St. Galler Lesart in Anspruch nehmen zu sollen.

Schon oben unter 3) glaubte ich zwei Fälle gefunden zu haben, wo der St. Galler den griechischen Text nach der lateinischen Interlinearversion umgebogen hat. Der gleiche Fall scheint mir auch hier eingetreten zu sein. Die lateinische Version hat an diesen Stellen: *audivit et*, *tenerent et occiderent* u. s. w. Wie leicht konnte der Abschreiber, der nun doch einmal sich uns als keinen grossen Sprachmeister im Griechischen empfohlen hat, hier *ἀκούσασα*, *ἐλθοῦσα* für *verba. fin.* ansehen, und ein dem *et* entsprechendes *καὶ* hineinmeistern? Will man aber dem unerachtet das *καὶ* für ächt halten, so muss man consequenterweise um so viel mehr das analoge *καὶ*, Joh. 12, 6, in den Worten *καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν* für ächt anerkennen; denn es erklärt sich dann wohl, wie die beiden andern Lesarten *κ. τ. γλ. ἔχων τὰ βαλλόμενα* und *κ. τ. γλ. εἶχεν καὶ τὰ βαλλόμενα* entstehen konnten, während sich dagegen durchaus nicht einsehen lässt, wie aus einer dieser beiden Lesarten die dritte *ἔχων καὶ* entstanden sein sollte. — Dann werden wir aber weiterhin auch aus gleichem Grunde ein volles Recht haben, Joh. 4, 14 der Lesart des cod. D *ὃς δὲ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος κλ.*, *οὐ μὴ διψήσῃ* den Vorzug zu geben vor der Recepta *ὃς δ' ἂν πίῃ*, welche sich allzusichtlich als grammatische Correktur verräth. Zu diesen beiden Stellen gesellt sich noch eine, wiewohl zweifelhafte, aus der *Apostelgeschichte*. Act. 4, 37 las *Velesius* in einigen spanischen Manuskripten *ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ πωλήσας αὐτὸν καὶ ἤνεγκεν*. Ich weiss wohl, dass man sich nach dem, was schon *Clericus* (*ars crit. vol.* II, p. III, *sect.* 1, cap. 16) geurtheilt hat, nicht eben sehr auf die Velesianischen Les-

arten verlassen darf; es ruht ein starker Verdacht auf ihm, dass er zu Gunsten der Vulgata allerlei Lesarten *erfunden* hat. Gewiss ging aber *Simon* auch wieder zu weit, wenn er (I, pag. 347) meinte, Velesius habe gar keine Manuskripte verglichen, sondern alles rein erfunden. Dass der von *Amelotte* befragte französische Gesandte in Madrid die von *Velesius* verglichenen Codices nicht kannte, ist noch kein Beweis, dass sie nicht existirten. Gerade die hier in Frage stehende Lesart ist nicht von der Art, dass man glauben könnte, sie wäre im Interesse des Vulgatatextes erfunden. Doch, wie gesagt, die Sache mag dahin gestellt bleiben. Die zwei johanneischen Stellen genügen auch völlig, und ich will nur noch auf das Eine hinweisen, dass Joh. auch sonst gerne das *verb. fin.* durch das *ptc.* mit εἶναι zu umschreiben liebt (Joh. 16, 24; 17, 19 und 23; 18, 18 und 25; 19, 11; 1 Joh. 4, 12 u. a.).

16) Apokalypse (17, 6) und Mark. (4, 41; 5, 42) lieben die hebraisirende Zusammenstellung eines Nomens und Verbums von gleicher Etymologie, z. B. φοβεῖσθαι φόβον und dgl. Man kann nicht sagen, dass dies eine individuelle Eigenthümlichkeit sei; in den ersten Kapiteln der *Apostelgeschichte* kommen dergleichen Verbindungen noch weit häufiger vor (cap. 2, 17 und 30; 4, 17; 5, 28; 7, 34) und auch dem *Ev. Joh.* sind sie nicht fremd (Joh. 5, 32; 7, 24).

17) *Mark.* theilt mit der *Apok.* den häufigen Gebrauch des *praes. hist.*, namentlich in der Redensart καὶ λέγει, λέγει, λέγουσιν. Im *Ev. Joh.* ist dies vollends stehende Regel; auch bei andern Verbis, als λέγειν, findet sich das *praes. hist.* (1, 15; 5, 13; 12, 22).

18) Das *praes. prophet.* kömmt in der *Apoc.* natürlich sehr oft vor (1, 7; 2, 5 u. s. w.), bei *Mark.* der Natur der Sache nach seltener (11, 3; 10, 38; 13, 27 nach Codex *Δ*; vergl. 2, 22). Bei *Joh.* finden wir es cap. 3, 18 in den Worten *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ κρίνεται*, wo dies *praes.* im Sinne eines *fut.* einen deutlichen Gegensatz gegen das folgende *ἤδη κέκριται* bildet (vergl. 1 Joh. 4, 12). — Der *aor. prophet.*, der in der *Apokalypse* sehr oft vorkömmt (14, 16, 15, 1 u. a.), findet sich bei *Mark.* nur ein einziges Mal (13, 20), und hier nicht als eigentlicher *aor. prophet.*, sondern mit *ἄν*, während er dagegen im *Ev. Joh.* häufiger ist (15, 6 und 8; und das *pft.* 16, 11, 5, 24), so dass sich hier das Ev. Joh. sogar enger an den Sprachgebrauch der Apokalypse schliesst, als das Ev. Markus.

19) Wie im Hebräischen die Modi zugleich Tempora sind, so braucht die Apokalypse (22, 14 und nach richtiger Lesart auch 13, 12; 14, 13; 9, 5) das *fut.* statt des *conj.* bei *ἵνα*, und ebenso wird *οὐ μὴ* (9, 6; 18, 14) und *ὅταν* (4, 9; 8, 1) mit dem Indicativ construirt, wo überall mit Hitzig die den Indicativ aufweisende Lesart entschieden als die richtige zu betrachten und die entgegenstehende als grammatische Correktur zu verwerfen ist. Dasselbe findet sich nun auch bei *Mark.* (3, 2 mit D und C; vergl. 14, 2; ferner 14, 31, und endlich 3, 11; 11, 25). Allein auch hier fehlen im *Ev. Joh.* die Parallelen nicht. Die nur annähernde Stelle cap. 6, 40, wo der Conj. nach *ἵνα* in den Indic. *übergeht*, will ich gar nicht rechnen; wichtiger ist cap. 15, 16 *ἵνα ὅτι ἄν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν*. Die Lesart

schwankt merkwürdig zwischen δώσει, δώσι, δώσῃ, δώῃ und δῷ. Welche die ursprüngliche sei, und aus welcher sich die anderen, namentlich die Form δώσι, erklären lassen, darüber wollen wir kein Wort verlieren. Wie hier ἵνα den Indicativ bei sich hat, so lesen wir auch bei οὐ μὴ denselben Modus in den Stellen Joh. 10, 5 ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν (mit ABDE u. a. Cyr. Chrys., auch Tischendorf); ferner Joh. 6, 35, ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσει, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε, eine Lesart, welcher auch Lachmann mit Recht den Vorzug vor der Recepta giebt. Wie sollte ein Abschreiber hier den Conjunktiv in den Indicativ umcorrigirt haben? Endlich möchte auch cap. 10, 28 die Lesart von DC und einigen Vätern καὶ οὐ μὴ ἁρπάσει τις αὐτὰ κλ. aus analogen Gründen sich als die ächte erweisen lassen.

20) Wenn *Mark.* und *Apok.* in dem häufigen und steifen Gebrauch von ἵνα übereintreffen, und die Apok. nie, Mark. nur einmal (3, 12) mit ὅπως abwechselt, so tritt auch hier das *Ev. Joh.* beiden als ebenbürtiger Bruder an die Seite. Auch im Ev. Joh. kömmt ὅπως nur einmal vor (11, 57) und hier *neben* ἵνα, sonst immer ἵνα (cap. 1, 7 f., 22, 31; cap. 2, 25; cap. 3, 15 ff., 20 f.; cap. 4, 8, 15, 34, 36, 47; cap. 5, 7, 14, 20, 23, 34; cap. 6, 5, 7, 12, 15, 29 f., 38 ff., 50; cap. 7, 23, 32; cap. 8, 59; cap. 9, 2 u. s. w.). Und bis zu welchem Grade von Steifheit der Gebrauch dieser Conjunktion geht, dafür vergleiche man ausser einzelnen bereits angeführten Stellen nur z. B. noch cap. 13, 34; 16, 2.

21) Ist οὐ μὴ bei *Mark.* und in der *Apok.* häufig, so ist es nicht minder häufig im *Ev. Joh.* (ausser den un-

ter 19) schon angeführten drei Stellen vergl. noch cap. 4, 14 und 48; 6, 35, 37 u. s. w.). Lieben jene Beiden doppelte Negationen, z. B. *οὐδεὶς οὐκέτι*, so ist die doppelte Negation bei Joh. vollends stehende Regel (vergl. 3, 27 u. s. w., besonders aber das *οὐδέπω οὐδείς* cap. 19, 41). Auch in der *Apostelgeschichte* ist die doppelte Negation beliebt (cap. 4, 12 und 17; 8, 16 und 39).

22) Dass das *neutr. plur.* hin und wieder den *plur.* des Verbums bei sich hat, anstatt des *sing.* (*Apoc.* 19, 21 u. a.; der *sing.* steht dagegen cap. 8, 3), kömmt bei *Mark.* nicht vor, ausser in der Stelle 7, 28 nach DC*Δ*. Im Ev. Joh. findet sich hiezu keine Parallele, begreiflich jedoch, da der vierte Evangelist trotz seiner vielen Hebraismen doch sichtlich nach einer gewissen Reinheit der Sprache strebt (daher er denn z. B. *ἵνα* und *οὐ μὴ* meistens richtig mit dem Conjunctiv verbindet, und nur hier und da einen Indicativ sich entschlüpfen lässt). In keinem Falle kann eine solche Nachlässigkeit, wie das *verb. plur.* beim *neutr. sing.* ist, als eine *individuelle* Eigenthümlichkeit betrachtet werden; dergleichen Nachlässigkeiten mussten der Natur der Sache bei vielen, ja wohl bei allen Juden und Judenchristen in der laxen Umgangssprache vorkommen.

23) *Apok.* und *Mark.* construiren den *sing. coll.* hin und wieder mit dem *plur.* der Apposition oder des Prädicates (Ap. 19, 1; 16, 10; 8, 9; Mark. 8, 1; 9, 15; 3, 7 u. a.). Ein Seitenstück bietet *Act.* 4, 32, wo vom *πλῆθος πιστευσάντων* die Rede ist, und zuerst im *sing. distr.* fortgefahren wird *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι*, dann aber plötzlich in den *Plural*

umgesprungen wird, *ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά*. Hieran reiht sich die von Hitzig S. 109 angeführte Stelle der *Apokalypse* (14, 10 f.), wo ebenso vom Sing. in den Plur. gesprungen wird. Wenn *Hitzig* damit die Stelle Mark. 6, 11 nach der Lesart einiger Minuskeln *ὃς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσονται* zusammenhält, so will ich über die Aechtheit dieser, freilich sehr schwach beglaubigten Lesart nicht streiten, verweise aber dagegen auf die nachlässige Verbindung des *verb. sing.* mit *mehreren persönlichen Subjekten*, wovon je eines an sich schon ein *Plural* ist, *Joh.* 1, 46; 2, 2; 3, 22.

24) In der *Apok.* hat das Attribut oft ein *anderes Genus* als sein Nomen (2, 27, 3, 4; 4, 8 durch Synesis, besonders auffallend aber 14, 19 und 11, 4 nach AC). Dasselbe findet sich *Mark.* 5, 9 f. und 12 und auffallend cap. 12, 28. Allein auch hier tritt das *Ev. Joh.* zur Seite. Von dem *σὺ οὖν τί* (1, 21) will ich nicht reden, so hart es auch ist, und so sehr *τίς* hier den gleichen Sinn gegeben hätte; wohl aber von dem *παιδάριον, ὃς ἔχει πέντε ἄρτους* Joh. 6, 9. Denn dass hier die Lesart ὅ (ABDG) blosse Correktur ist, wird wohl Jederman mit Tischendorf gerne sich überzeugen.

25) Dass selbst der *Casus* des Attributs von dem seines Nomen abweicht (Apok. 4, 1; 19, 6; 11, 1), findet im Codex *Δ* bei Mark. (9, 7 *ἐγένετο φωνὴ κλ. λέγων*) eine einzige Parallele. Zwei andere Parallelen völlig gleicher Art haben wir schon oben unter 14) in Act. 4, 25; Joh. 1, 14 gefunden. Die letztere ist der Stelle Mark. 9, 7 *Δ* völlig gleichartig. Der ganze Fall war eigentlich unter 14) zu subsummiren.

26) Die *Auslassung der Copula ἐστὶν* findet sich nicht allein *Apoc.* 5, 2; 15, 4; 22, 8 u. a.; *Mark.* 9, 34; 10, 17; 13, 7, sondern auch *Act.* 4, 24; 5, 9; 7, 32 und 49 (Jes. 66, 1 f. LXX); 10, 39 und *Joh.* 3, 1; 4, 24 (selbst 1, 18 könnte man so erklären, wenn nicht der Gebrauch des ἐκεῖνος v. 33 dafür spräche, dass es auch v. 18 zur Wiederaufnahme dient). *Act.* 10, 15 ist Mark. 13, 7 entsprechend.

27) Die *Wiederholung des Demonstrativs nach dem Relativ* z. B. ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἠδύνατο findet sich *Apok.* 7, 9; 13, 8; 12, 6; *Mark.* 7, 25 (Luk. 3, 16); *Mark.* 13, 9 (Hitzig S. 112), aber ebenso *Act.*. 1, 24; 15, 17; Joh. 13, 26.

28) *Καὶ*, statt δὲ oder οὖν, findet sich bei *Markus* und in der *Apokalypse* ständig (Hitzig S. 113 f.). Denselben hebraisirenden ungriechischen Gebrauch von καὶ bemerken wir auch, ob zwar nicht durchgehends, doch sehr oft im *Ev. Joh.* Vergl. 1, 11; 4, 20; 9, 15, 30, 34 u. s. w.. namentlich 6, 57; 7, 4; auch Joh. 10, 35, wo καὶ in der Bedeutung *gleichwohl* steht. Auch dürfen wir hieher die Stellen ziehen, wo neben ein vorhandenes δὲ noch ein καὶ tritt (8, 16 f.; 6, 51). Auch diese Eigenthümlichkeit ist also dem Ev. Joh. nichts weniger als fremd, obwohl sie hier durch das Streben nach Abwechslung etwas gemildert wird.

29) In Betreff der *Wortstellung* dagegen reiht sich das *Ev. Joh.* völlig an die *Apok.* und den *Mark.*, und stellt ebenfalls das Verbum hebräisch vor das Subjekt. Z. B. cap. 2, 4 f., 7, 11 und 18 f.; cap. 3, 1, 3 und 4; cap.

4, 40 und 50 u. s. f., besonders vergl. auch πᾶς ὁ ζῶν, 11, 25.

30) Nun will ich schliesslich noch darauf aufmerksam machen, wie das *Ev. Joh.* auch sonst verräth, dass es zwar griechisch geschrieben aber hebräisch gedacht ist. Man vergl. die Stellen Joh. 1, 12 f., wo die Apposition sich in einen Relativsatz auflöst und in dieser Form fortsetzt; 1, 32, wo sich die Apposition in einen selbständigen parataktischen Satz losbröckelt; cap. 3, 1 und 1, 6, wo statt der Relativverbindung ein parataktisches, asynthetisches Sätzchen eintritt; 4; 12, wo der Relativsatz sich in einen selbständigen mit Wiederholung des Subjektes durch αὐτός auflöst; 6, 58, wo in den Worten οὐ καθώς κλ. alle strenglogische Verbindung aufgegeben wird; 15, 5, ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, wo das κἀγὼ κλ. statt eines Conditionalsatzes (καὶ ἐν ᾧ κλ.) steht; 9, 3 u. a., wo eine nähere Bestimmung durch ein völlig unvermitteltes ἵνα eingeleitet wird, was grammatisch von gar nichts abhängt; endlich der *nom. abs.* 7, 38; ὁ πιστεύων . . . . ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν u. a. dgl. m. (vergl. Ap. 2, 7). Wir haben hier die reichlichsten Belege, dass der vierte Evangelist zwar griechische Perioden bilden *will*, und zu solchen *ansetzt*, dass ihn aber eine tiefgewurzelte *Gewohnheit der hebräischen Gedankenstellung* unwillkürlich wieder zurückreisst, und so seine Perioden wie von selber in kleine Fragmente sich zerbröckeln. Vergleichen wir hiemit Apok. 2, 9, ἐκ τῶν λεγόντων, Ἰουδαίους εἶναι αὐτοὺς, καὶ οὐκ εἰσὶν. 2, 17 f. und 16; 3, 7 und 9 u. s. w.

Fassen wir nun alles bisher gesagte zusammen, so

ergiebt sich uns mit grosser Bestimmtheit, dass 1) die der Apok. und dem Markus gemeinsamen Hebraismen keine *individuellen* Eigenthümlichkeiten, sondern Eigenthümlichkeiten der Redeweise *eines ganzen Landes* waren, und dass 2) alle diese Eigenthümlichkeiten (die einzige unbedeutende Nro. 22 abgerechnet) sich auch im *Ev. Joh.* wiederfinden, so dass wir 3) die Apok. dem Mark. zuzusprechen, von Seiten der *Hebraismen* wenigstens nicht mehr berechtigt sind, als sie dem Verfasser des vierten Ev. zuzusprechen.

Wir müssen aber noch weiter gehen und noch eine für die späteren Untersuchungen wichtige Bemerkung hier anreihen. Wir haben schon beobachtet, dass im *Ev. Joh.* das Werk eines Autors vorliegt, der *absichtlich reiner griechisch schreibt*, als es seine *Gewohnheit* war zu sprechen und zu denken. Es ging dies als Folgerung hervor aus der Beobachtung, dass dieser Autor, α) während er äusserlich gut griechische Construktionen anwendet, doch innerlich hebräisch denkt; β) dass er, während er meistens richtig construirt, doch hie und da in solche Construktionen verfällt, wie sie sich bei Mark., der Apokalypse und in den von Lukas benützten Quellen der Apostelgeschichte finden; hoffentlich wird niemand den Schluss ziehen, die reinere Construktion sei die unwillkührliche, und die seltener hebraisirende eine künstlich beabsichtigte gewesen! — Eine ähnliche Bemerkung dringt sich mir nun bei der *Apokalypse* auf, und zwar desto unwiderstehlicher, je öfter ich dieselbe lese. Wir haben es, scheint mir, hier mit einer Schrift zu thun, deren Autor *absichtlich hebraisirender und ungriechischer schreibt*, als es seine *Ge-*

wohnheit gewesen sein kann. Manche Hebraismen in der Apok. sehen wirklich nicht so aus, als ob sie unwillkührlich entstanden wären! Hitzig hat selbst mehrfach bemerkt, dass die Apok. in ihren Hebraismen noch über den Mark. hinausgehe. Das ist in vollem Sinne wahr. Zu vielen Hebraismen finden sich, wie wir sahen, vollbürtige und reichliche Analogieen in den Act. Joh. und Mark.; zu anderen finden sich auch noch Analogieen, aber schwächere; wieder andere stehen einzig da.

In die zweite dieser Classen rechne ich die Fälle 14) 15) 24) 25). Die Apposition im Genitiv beim Nomen im Nominativ, Ap. 1, 5; 2, 20; 9, 13; 20, 2 ist und bleibt erschrecklich hart; man lese nur! *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστός — ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκά σου τὴν Ἰεζάβελ ἡ λέγουσα — τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα — καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος.*. Dem können sich Mark. 12, 10; 7, 19, obgleich dort dieselbe Unregelmässigkeit ist, doch an Härte nicht an die Seite stellen; Mark. 12, 10 ist *οἱ κατεσθίοντες* von *τῶν γραμματέων* durch anderthalb Verse getrennt; 7, 19 tritt wenigstens das gewichtige, den Satz abschliessende Verbum *ἐκπορεύεται* zwischen Nomen und Apposition. In der Apokalypse aber wird der Nominativ scharf und spitzig neben den Casus obl. gekeilt. Das scheint mir beabsichtigt, scheint mir *Manier* (im besten Sinne des Wortes) zu sein. Diese Ansicht bestätigt sich mir, wenn ich 1, 4 die Worte *ἀπὸ ὁ ὤν* lese. So konnte der hebraisirendste Hebräer nicht aus *Gewohnheit* reden; die *absichtliche* Behandlung des *ἦν* als Indeklinabile, und die *absichtliche* Behandlung der ganzen Formel *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχό-*

μενος als unveränderlichen *nom. propr.* wo das erste ὁ sowie das zweite und dritte als integrirender Theil des *Namens* betrachtet wird, liegt hier gar zu klar am Tage. Es ist gerade, als wenn wir sagen wollten: „Das Wort „des Ich bin, der ich sein werde.“ — So scheint mir auch der *häufige* Gebrauch des *ptc.* statt des *verb fin.* nicht unwillkührlich. Bei Mark. sind die analogen Stellen zweifelhaft, und mindestens fehlt dort das charakteristische ἰδοὺ. Gerade aber in der Analogie mit dem הִנֵּה *c. ptc.* zeigt sich in der Apok. die *beabsichtigte* Nachahmung des Prophetenstiles. Dass die Apok. sich in steten Anklängen an die Propheten bewegt, ist ja bekannt; wer möchte da das oftmalige ἰδοὺ *c. ptc.* für ein unwillkührliches, zufälliges halten? — Vom Wechsel des Genus und Casus gilt das Gleiche. Vereinzelte Analogieen finden sich auch bei Mark. und Joh.; aber solche Härten, wie 14, 19; 19, 6, finden sich nirgends. Τὴν λῃὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν — ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν λέγοντες! Das sieht auch wie Absicht aus.

Zur dritten Classe rechne ich die Fälle 3) und 9), deren Analogieen bei Mark. sich uns nicht als ächt bestätigt haben. Ueber das ὁ ἦν habe ich so eben schon gesprochen; der Uebergang des Nom. in den Akk. nach ἰδοὺ hat, wie wir sahen, in Mark. 6, 9 keine Analogie.

Also der Autor des vierten Evangeliums hat absichtlich reiner und der der Apokalypse absichtlich unreiner griechisch geschrieben, als es seine *Gewohnheit*, zu reden und zu denken, mit sich brachte. Der Eine hat Hebraismen, die ihm geläufig waren, in den meisten Fällen glück-

lich und sorglich vermieden; der Andere hat zur Nachahmung der Prophetensprache Hebraismen gemacht.

§. 11.

Sprache überhaupt.

Ich gehe nun zu den *noch übrigen stilistischen Eigenthümlichkeiten* über, worin Mark. und Apok. theils zusammentreffen, theils sich unterscheiden, und beginne mit dem ersteren.

Dass beide in der Form ἀποκτέννειν für ἀποκτείνειν zusammentreffen (Mark. 12, 5; Apok. 6, 11), hat schon darum kein Gewicht, weil diese Form in jeder der beiden Schriften nur einmal vorkömmt, und man also weder von dem Verf. des zweiten Ev., noch von dem der Apok. schliessen kann, es sei diese Form die ihm gewohnte gewesen. Es bliebe vielmehr nur übrig zu sagen, dass diese Form überhaupt neben der anderen vorgekommen sein müsse, wenn ein Schriftsteller überhaupt auf sie verfallen sollte. So handelt es sich also hier nicht mehr um eine *individuelle* Sprach*gewohnheit*. Die *Gewohnheit* müsste denn darin bestehen, dass ein Schriftsteller sich angewöhnt hätte, in jedem besonderen Buch, das er schrieb, jedesmal *einmal* jene seltnere Form anzuwenden, was schwer glaublich ist. Ueberdiess wissen wir aber aus *Grabe's*,*) *Hug's***) und besonders *H. G. J. Thiersch's****) trefflichen Untersu-

*) Prolegg. in LXX.

**) Einl. zum n. Test., 3. Aufl., Theil I., S. 277 f.

***) De Pentateuchi vers. alex. lib. II, 10 und 11.

chungen, dass die Form ἀποκτέννειν, so wie die ähnliche ἀναβέννειν, nichts ist, als ein Kind der *alexandrinischen Orthographie*, womit nun jede kritische Bedeutung hinwegfällt. — Wie mit dem einmaligen ἀποκτέννειν, so verhält es sich mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, μίαν ὥραν, Ausdrücke, die ebenfalls *einmal* bei Mark. und *einmal* in der Apok. vorkommen.

Wenn der Apokalyptiker weiter augmentirte Formen liebt (10, 8; 19, 11 und vielleicht auch 4, 1 und 20, 12) und ihm hierin Mark. (2, 5, vielleicht auch 8, 25) an die Seite tritt mit dem doppelten Augment ἀπεκατεστάθη, so ist im *Ev. Joh.* zwar kein doppeltes Augment, wohl aber eine Vorliebe für reduplicirte Formen bemerklich (6, 12; 10, 16; 11, 52). Wenn ferner jene beiden Schriften sich gerne in Denominativis auf ιζω ergehen (Apoc. κρυσταλλίζω, πελεκίζω; Mark. ὁμοιάζω, ἀφρίζω, μυρίζω), so fehlt hiezu vollends die Analogie aus dem allgemeinen neutest. Sprachgebrauch, und speciell aus dem *Ev. Joh.* keineswegs. Wir finden dort σπλαγχνίζεσθαι (Matth. 9, 36; 14, 14) σκανδαλίζειν (Joh. 16, 1; Matth. 5, 29, Röm. 1 und 2 Cor.) ἐγκαινίζειν (Hebr. 9 f.) ἀναθεματίζειν (Act. 23, 12 und 14) ἐνωτίζεσθαι (Act. 2, 14) ὀρθρίζειν (Luk. 21, 38) und hier im *Ev. Joh.* speciell noch σκορπίζω (10, 12; 16, 32, vergl. διασκορπίζω Act. 5, 37) und die Denominative λιθάζω (10, 32 ff.) ἐξυπνίζω (11, 11) ἁγνίζω (Joh. 12, 55; 1 Joh. 3, 3) ἐμφανίζω (Joh. 14, 22) vergl. ἐνταφιάζειν (19, 40 und bei Matth.).

Noch weniger möchte ich mich auf die in der Apok. häufigen Adjektiva auf ινος berufen, wie σμαράγδινος, ὑάλινος κλ., welche an dem δερμάτινος Mark. 3, 4 eine

vereinzelte Parallele haben. Diese Parallele hätte nur dann etwas zu bedeuten, wenn irgend ein bestimmtes, sonst ungebräuchliches Wort sich gerade einzig und allein in Mark. und Apok. fände. Dass aber in beiden Büchern überhaupt Wörter auf *ινος* vorkommen, ist keine *individuelle* Eigenthümlichkeit, da die Bildung auf *ινος* allgemein zur Bezeichnung des Stoffes gebraucht wird (*Buttm.* gr. Gramm. §. 104, c.); wie z. B. in *ξύλινος*, *λίθινος*, und um so mehr, da es Wörter sind, die sich auch sonst finden. *Σμαράγδινος* und *ὑάλινος* sind gut griechisch, und kommen auch bei den Profanscribenten vor, *δερμάτινος* findet sich Matth. 3; 4 wieder, wobei ich, wie früher bemerkt, nicht annehmen kann, dass es von Mark. herübergeschrieben sei. —

Auch daraus, dass Apok. 1, 15 und 2, 18 ein absolutes Hapaxlegomenon, und Mark. 1, 38 ebenfalls ein, aber ein anderes absolutes Hapaxlegomenon, jedoch von analoger Bildung (*χαλκολίβανος*, *κωμόπολις*) vorkömmt, kann noch nicht auf eine Identität der Verfasser geschlossen werden, um so minder, da dergleichen Compositionen in *δευτερόπωτος* (Luk. 6, 1) *ἀλλοτριοεπίσκοπος* (1 Petr. 4, 15) u. a. vorliegen, worin, wie in den sanskr. Karmadhâraja's, das zweite Wort durch das erste seine nähere Bestimmung erhält.

Dass in der Apok. die semitische Form *Ἱερουσαλήμ* vorkömmt, ist nach dem im vorigen §. bemerkten, ohne Bedeutung. Diese Form findet sich in allen hebraisirenden Büchern und Stücken des neuen Test., besonders im Anfang der Apostelgeschichte, wieder, und dass der Apokalyptiker sie vorzieht, dies erklärt sich, ebenso wie das

Vorkommen hebräischer Wörter (*Amen*, *Halleluja* und der *nomm. propr. Harmagedon*, *Abaddon*, *Satanas* u. s. w.: worunter *Amen* jedoch auch im *Ev. Joh.* sehr oft vorkommt, 5, 19 und 24 f.; 6, 26, 32, 47 und 53; 8, 34 u. a., und *Halleluja* aus LXX entnommen ist) aus der geflissentlichen Nachbildung der Prophetensprache.

Dass Mark, sowie die Apok. das μὲν gerne weglassen, wo ein Grieche es gesetzt haben würde, erklärt sich aus dem allgemeinen hebraisirenden Charakter, und findet im Ev. Joh. wieder zahlreiche Analogieen (z. B. 6, 31 und der stets wiederkehrende Gebrauch des steiferen οὐ — ἀλλὰ —, oder καὶ — ἀλλὰ — z. B. 1, 33 u. a. m.). Dass beide σφόδρα nur einmal gebrauchen, darin stehen sie dem *Joh.* ausserordentlich nahe, der es gar nicht gebraucht. Dass beide εὐθέως gebrauchen, und nicht παραχρῆμα wie Matth. und Luk., darin gesellt sich ihnen wieder das *Ev. Joh.* als dritter College zu (5, 9; 6, 21; 18, 27 vergl. 13, 30 ff. und Act. 9, 34; 12, 10; 10, 16). Ja in der geringeren Wiederholung des εὐθέως steht Joh. der Apok. näher, als das Ev. Mark.; ebenso im seltneren Gebrauch von πάντοτε, οὐδέποτε.

Gehen wir nun zu den Wörtern über, welche *gehen* und *sehen* heissen. Mich dünkt, mit diesen Wörtern habe man sich im Gebiete der Kritik in neuerer Zeit überhaupt vielfach vergangen. Daraus, dass in einem Buche öfter θεᾶσθαι oder θεωρεῖν, in einem andern öfter βλέπειν, in dem einen öfter ὑπάγειν, im andern öfter πορεύεσθαι und ἔρχεσθαι gebraucht wird, sollte man nimmermehr auf eine Verschiedenheit des Verfassers schliessen, schon darum nicht, weil diese sämmtlichen Wörter im täglichen Leben

und mündlichen Gespräch *nothwendigerweise alle* vorgekommen, und *jedem* Schriftsteller *alle* geläufig gewesen sein müssen, und hier an ein individuelles Nichtkennen oder Nichtgebrauchen des einen oder andern Wortes doch schlechterdings nicht gedacht werden darf. So wenig als anzunehmen ist, dass in Deutschland oder der Schweiz oder Liefland irgend ein Individuum lebte, dem eines der Wörter: *gehen*, *wandern*, *kommen*, *reisen*, *marschiren*, oder *sehen*, *blicken*, *schauen*, *ansehen*, *anschauen* unbekannt und ungeläufig wäre, so wenig ist dies von irgend einem griechisch redenden Juden oder Judenchristen in Betreff obiger griechischer Ausdrücke vorauszusetzen, die ja ein jeder alle schon aus den LXX kennen musste. Wenn nun irgend ein Schriftsteller gerne *wandern* und *kommen* und *blicken* und *schauen* gebraucht, so wird der Grund nicht darin, dass die andern Ausdrücke ihm ungeläufig waren, zu suchen sein, sondern vielmehr in den feinen Modificationen, wodurch jene Synonyma sich unterscheiden, und wonach das Eine passender erscheint, als das Andere. Wenden wir diesen Canon auf Mark. und die Apok. an, so finden wir in Betreff der Wörter, die *sehen* heissen, zunächst, dass beide *mit einander und mit Joh. gemeinsam* haben die Formen a) *βλέπω* (vergl. Joh. 1, 29) wiewohl Joh. häufiger das gewähltere *θεωρεῖν* braucht; b) die Imperative *ἴδε* und *ἰδοὺ* (vergl. Joh. cap. 1, 29, 36, 47 f.; cap. 3, 26; cap. 4, 29 und 35; 5, 14; 7, 26 und 52; 11, 3 und 34; 12, 19; 16, 29 ; c) den Aorist *εἶδον* (vergl. Joh. 1, 33; 3, 3; 8, 56; 11, 32 f.); d) das *Futurum* *ὄψομαι* (vergl. Joh. 1, 51 f.; cap. 16; cap. 19, 37); e) den Aorist | von *βλέπω* und Compositis (Apok. 22, 8;

Joh. 1, 36 und 43; Mark. 10, 27; 7, 34 f.). *Die Apok. und Mark.* gebrauchen gemeinsam a) ἐθεώρουν (Apok. 11, 11; Mark. 3, 11; 12, 41; 15, 47); b) ὤφθην, ὀφθήσομαι (auch in den Act. und Briefen); c) der Imp. ὁρᾶ im Sinne von sich hüten (Markus 1, 44; 8, 15; Apokalypse 19, 10; 22, 9). *Die Apok. und Joh.* wiederum brauchen gemeinsam den *aor.* ἐθεώρησα (Apok. 11, 12 und Joh. 8, 51). *Joh. allein* braucht dann noch θεᾶσθαι (Joh. 1, 32 und 38; 4, 35; 6, 5; denn Mark. 16, 11 ist irrelevant für den Sprachgebrauch des zweiten Evangelisten). Das Ergebniss ist so, dass daraus nichts weiter geschlossen werden kann, als dass der Apokalyptiker sowie Markus beide *diserte*, der vierte Evangelist aber *facunde* zu schreiben trachtete, jene sich in der Sprache an die hebraisirende Eintönigkeit anschlossen, dieser aber sich nach Kräften dem edleren Griechisch — absichtlich — zu nähern suchte; ein Resultat, welches auch schon aus anderweitigen Untersuchungen feststeht.

Nicht viel anders stellt sich die Sache mit den Verbis, die *gehen* bedeuten. Mark. und die Apok. lassen sich beide genügen an den Verbis, die dem hebr. הלך und יצא entsprechen, d. i. an ὑπάγειν und ἐκπορεύεσθαι (Hitzig pag. 73). Wir wissen aber auch warum. Markus aus Angewohnheit der unwillkürlichen Redeweise, der Apokalyptiker aus geflissentlicher Nachbildung der Prophetensprache. Dass der letztere übrigens das bei den Syn. und in der Apostelgeschichte (5, 20; 8, 26) und im Ev. Joh. (4, 50; 7, 35; 11, 11; 14, 12; 16, 28) vorkommende πορεύεσθαι, nnd das analoge ἔρχεσθαι (Joh. 1, 40; 4, 5, 7, 16, 30 und 43; 6, 17; 7, 37; 8, 14, 21 u. a.) nicht

brauchen konnte, verstand sich schon nach dem Inhalte der Apokalypse von selbst. *Πορεύεσθαι* dient recht eigentlich zur Bezeichnung des *Reisens*, des Wanderns von einem Ort zum andern, ebenso *ἔρχεσθαι* von dem Kommen aus einem Ort in den andern. Reisen kommen aber in der Apok. nicht vor; in der Visïon *geht* man, bewegt man sich, und ist sogleich unmittelbar am Ziel. Uebrigens ist *ὑπάγειν* wiederum dem vierten Evangelisten geläufig (6, 67; 7, 3; 8, 14, 21 und 33; 9, 7 ff.; 11, 31 und 44; 12, 11 u. a.), ebenso das in der Apok. häufige *περιπατεῖν* (Joh. 6, 19 und 66; 7, 1; 11, 9 f.; 12, 35 vergl. Act. 3, 8). Wenn weiter *βάλλειν* in der Apok. weit häufiger vorkommt, als im Mark., und *ἀφίημι* umgekehrt im Mark. häufiger als in der Apok. (Hitzig pag. 74), so ist dies so wenig ein Beweis für als gegen die Identität der beiderseitigen Verfasser. Kein Beweis *gegen*, weil in der Apok. dem Inhalte nach zu jenem, in Mark. zu diesem mehr Gelegenheit war; kein Beweis *für*, weil beide Verba auch sonst vorkommen (Joh. 4, 28; 11, 48; 14, 18 und 27; 18, 8; 20, 23 und bei Matth., Luk., Paulus; ferner 1 Joh. 4, 18; Joh. 5, 7 u. s. w. u. s. w.) und überhaupt zu den allergebräuchlichsten im n. Test. gehören, so dass wohl Niemand glauben wird, beide Verba seien ein Monopol des Mark. und der Apok. gewesen, und diese müssten darum Einen Verf. haben.

Wenn Mark. und Apok. zur Bezeichnung des *Ankleidens* *ἐνδύειν* und *περιβάλλειν* brauchen (wiewohl die Apok. letzteres unverhältnissmässig häufiger), und ihnen das *ἀμφιέννυμι* des Matth. und Luk. (Matth. 6, 30; 11, 8; Luk. 7, 25) fremd ist, so ist aus diesem gemeinsamen

Nichtgebrauch eines Wortes schon darum kein sicherer Schluss auf die Identität des Autors zu ziehen, weil Matth. und Luk. das ἀμφιέννυμι an zwei Stellen haben, zu welchen bei Mark. der Parallelbericht überhaupt fehlt. Würde er diese beiden Erzählungsstücke überhaupt haben, so würde er dann ohne Zweifel auch den speciellen Ausdruck aus dem mündlichen Erzählungstypus mit überkommen haben. Dass Joh. den Ausdruck ebenfalls nicht hat, will ich nur im Vorbeigehn bemerken; was man aus dem Nichtvorkommen des ἀμφιέννυμι bei Mark. und Apok. schliessen würde, müsste man auch aus dem gleichen Nichtvorkommen in der Apokalypse und Joh. schliessen. Wichtiger ist die Bemerkung, dass ἀμφιέννυμι nicht völlig mit ἐνδύειν und περιβάλλειν synonym ist. An den drei Stellen, wo es vorkömmt, dient es zur Bezeichnung des *Aufputzens, Ausschmückens*; „Gott schmückt die Blumen des Feldes, kleidet sie köstlich", heisst es Matth. 6, 30; von „Menschen, die mit feinen, weichen Kleidern aufgeputzt sind", ist Matth. 11, 8; Luk. 7, 25 die Rede.

Dass aus den bei Mark. sowie in der Apok. vorkommenden Wörtern κρατεῖν, ἀπώλεια, ἐξουσία, περιπατεῖν (s. oben), ἑτοιμάζειν (vergl. Joh. 19, 40 und Matth.) nichts geschlossen werden könne, weil sie „auch bei andern Schriftstellern im Gebrauch sind" (vergl. Joh. 7, 6; 14, 2; Act. 3, 11 u. a.), bemerkt Hitzig selbst. Aus καυματίζειν (Apok. 16, 8 f.; Mark. 4, 6) möchte ich (wie übrigens Hitzig selbst) auch nichts folgern, weil ich nicht glaube, dass Matth. (13, 6) das Wort erst durch Mark. habe kennen lernen, und weil dieser es ohnehin nicht gebraucht haben würde, wenn es nicht im Sprachgebrauch existirt hätte.

Auch auf λευκαίνω (Mark. 9, 3; Apok. 7, 14) legt Hitzig mit Recht darum keinen Werth, weil dieser Begriff sich durch gar kein anderes Wort ausdrücken liess. Ich aber möchte diese Vorsicht auch auf μεγιστᾶνες (Mark. 6, 21, Apok. 18, 23) und χοῦς (Mark. 6, 11; Apok. 18, 19) und λίθος μύλινος (Ap. 18, 21; dem Mark. 9, 42 nach der wahrscheinlich richtigeren Lesart ein λίθος μυλικός entspricht) ausgedehnt wissen. Es ist richtig, dass an der Apok. 18, 23 citirten Stelle Jes. 23, 8 die LXX ἄρχοντες τῆς γῆς haben, und dass Matth. und Luk. *Staub* durch κονιορτός und *Mühlstein* durch μύλος ὀνικός ausdrücken. Allein durch alles bisherige sind wir nun schon auf einen Punkt der Untersuchung geführt, wo wir mit der Berücksichtigung der Synoptiker allein nicht mehr ausreichen. Soviel ist gewiss: wenn die Apok. von irgend einem der drei Synoptiker ist, so ist sie gewiss von Mark. und nicht von Matth. und Luk. Dies relative Urtheil, dass sie dem Mark. näher steht, als dem Matth. und Luk., reicht aber allein nicht mehr aus. Wir fanden, dass zu Mark. und der Apok. das Ev. Joh. in allen oder doch den meisten stilistischen Eigenthümlichkeiten als drittes Glied der Verwandtschaft sich zugesellt, und, wo es abweicht, nur in solchen Zügen es thut, die sich leicht als *absichtliche* erkennen lassen, und so müssen wir nun die Frage in Beziehung auf μεγιστᾶνες, χοῦς κλ. und dgl. durchaus so stellen: *ob die Apok. hier dem Mark. näher stehe, als dem Joh.* Gerade hier bleibt nun die Sache unentschieden, weil Joh. die Grossen der Erde weder durch μεγιστᾶνες noch durch ἄρχοντες τ. γ. und den Staub weder durch χοῦς noch durch κονιορτός und den Mühlstein weder durch

λίθος μύλινος oder μυλικός noch durch μύλος ὀνικός, sondern durch gar nichts bezeichnet, da er nämlich nirgends Gelegenheit hat, von allen dreien zu reden. Welche Wörter ihm für jene beiden Begriffe die geläufigen waren, können wir also schlechterdings nicht wissen.

Wir gehen weiter. Ὑποκάτω braucht die Apok. gern; cap. 5, 13 heisst es ὑποκάτω τῆς γῆς, cap. 6, 9 ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου, cap. 12, 1 ὑποκάτω τῶν ποδῶν. Die letztere Verbindung findet sich bei Mark. (6, 11; 12, 36) wieder, und zwar an Stellen, wo die LXX und Apostelgeschichte (2, 35) ὑποπόδιον brauchen. Den ersteren Stellen ist *Joh.* 1, 51 ὑποκάτω τῆς συκῆς parallel. Das einfache κάτω, ἄνω findet sich im Joh. auch sonst (2, 7; 8, 23; vergl. ἐπάνω Joh. 3, 31). — Ἀπὸ μακρόθεν findet sich nicht allein in Mark. und der Apok., und *Luk.* hat nicht überall das einfache μακρόθεν, sondern auch *Lukas* (16, 23) schreibt ἀπὸ μακρόθεν. Und das pleonastische ἐκ τῶν ἄνωθεν bei *Joh.* (19, 23) bildet wenigstens eine vollbürtige Analogie, sowie annähernd auch εἰς μακράν (Act. 2, 39).

Wenn Mark. das temporale *nach* nicht durch den Dativ (z. B. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ), sondern durch μετά ausdrückt, so findet sich Apok. 11, 11 auch ein μετὰ, freilich an einer Stelle, wo der Dativ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ gar nicht stehen *konnte*, weil von 3½ Tagen die Rede war und ἥμισυ keine Ordinalform hat. Hitzig bemerkt, die Apok. hätte hier, wenn auch nicht den Dativ, doch einen andern Ausdruck als μετὰ τρεῖς ἡμέρας brauchen können. Den braucht sie aber auch wirklich cap. 12, 14. Wenn aber auch wirklich Apok. 11, 11 von grösserer Bedeutung wäre, so

würde doch alles wieder dadurch annullirt, dass die Worte *μετὰ τὰς δύο ἡμέρας* Joh. 4, 43 eine weit vollkommnere Parallele zu *μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας* Ap. 11, 11 bilden, als die Worte *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* bei Mark.

Πολλὰ als *adv.* kömmt nach der *Rezepta* Apok. 5, 4, ausserdem nur bei Mark. vor, und zwar hier sehr oft. Wäre die Rezepta an jener Stelle die ächte Lesart, so bliebe der Umstand doch eher eine Differenz, als eine Aehnlichkeit. Allein dort ist gewiss mit den besten Zeugen *πολύ* zu lesen.

Βλέπειν auf's *Gehör* bezogen, soll Apok. 1, 12 und Mark. 4, 24 sich finden. Aber bei näherer Besichtigung steht *βλέπειν* an beiden Stellen in grundverschiedener Bedeutung; bei Mark. in tropischer, „*sehet zu* (beachtet) was „ihr höret", eigentlich im Sinne von *prospicere* (ebenso Hebr. 3, 12), in der Apok. in der allereigentlichsten. Johannes, der die Stimme schon gehört hat (v. 19 f.), wendet sich nun, um sie (d. h. das sie Verursachende) nun auch *mit Augen zu sehen*. Wenn hier ein Tropus vorliegt, so liegt er in *φωνήν*, nicht aber in *βλέπειν*. Die Stimme sehen, steht für: sehen, von wem die Stimme komme. Das Sehen an sich ist ein körperliches; *βλέπειν* steht nicht für *ἀκούειν*.

Κράζειν φωνῇ μεγάλῃ sagen Mark. und Apok., während Matth. 2 Petr. und LXX sich durchweg *κράζειν ἐν φωνῇ μεγάλῃ* findet (Hitzig S. 85). Um so viel merkwürdiger ist, dass der *vierte Evangelist* das einzige Mal, wo er die Redensart braucht (cap. 11, 43), auch *φωνῇ μεγάλῃ* ohne *ἐν* schreibt.

Γίγνεσθαι ἐν πνεύματι (Apok. 4, 2) findet an den

Stellen Mark. 5, 2; 1, 23; 12, 36 keine Parallele. Es findet hier nur der gewöhnliche Gebrauch von *ἐν* statt, wie 1 Cor. 4, 21; 1 Kön. 1, 25; Xen. Cyr. 2, 3, 14. So Mark. 1, 23; 5, 2 *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*, ein Mann (permanent behaftet) *mit* einem unsaubern Geist; cap. 12, 36 David redete *ἐν πνεύματι*, *im* Geiste, *durch* den Geist. Nirgends kehrt hier die Bezeichnung einer Ekstase durch die Worte *γίγνεσθαι ἐν πνεύματι* wieder.

Αἴρειν brauchen Luk. 9, 3 und Mark. 6, 8 vom *Mitnehmen* auf den Weg, Joh. (20, 15) vom *Holen*, *Apok.* (10, 5) und *Joh.* (8, 59; 11, 41) vom localen *Emporheben*; Mark. (11, 23), Matth. (21, 21, der nach Hitzig die Stelle aber aus Mark. hat) und Joh. (20, 1) vom localen *Hinwegheben*; ausserdem Joh. und die Syn. vom tropischen *Hinwegnehmen der Sündenschuld.* Hienach ist zu berichtigen, was Hitzig S. 88 sagt, dass nämlich *αἴρειν* nirgends in dem Sinne, wie in Markus und der Apokalypse gebraucht werde.

Περιβάλλειν mit dem *acc.* des Kleidungsstückes findet sich nicht allein Mark. 14, 51; 16, 5 und Apok. 7, 9; 11, 3, sondern auch *Joh.* 19, 2, *καὶ ἱμάτιον πορφυροῦν περιέβαλον αὐτόν*, Luk. 23, 11, *περιβαλὼν αὐτὸν ἐσθῆτα λαμπράν*; daneben findet sich aber in der Apok. (4, 4; 3, 5) auch die Construktion mit *ἐν*. Die beiden Stellen endlich Mark. 9, 3 *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένοντο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι*, und Apok. 1, 14, *ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν, ὡς χίων*, möchten eher als Unterschied, denn als Gleichheit zwischen beiden namhaft gemacht werden können. Darin aber sind beide gleich, dass sie

nur ἱμάτιον, ἱμάτια, und nicht ἱματισμός (Matth., Luk.), ἔνδυμα (Matth., Luk.) brauchen — so wenig als *Ev. Joh.* — und dass sie ἱμάτιον, ἱμάτια nicht nur zur speciellen Bezeichnung des Oberkleides, sondern zur Bezeichnung der Kleider im Allgemeinen brauchen.

Der ganze Rest, der uns als *ausschliessliche Uebereinstimmung der Sprache zwischen Mark. und der Apok.* übrig bleibt, besteht nun darin, dass bei beiden die kürzeren Formen δύνῃ (Apok. 2, 2; Mark. 9, 22 f., jedoch neben δύνασαι cap. 1, 40) und ἀνάβα (Apok. 4, 1, vergl. κατάβα Mark. 15, 30) stehen; freilich auch dies wieder nichts Individuelles, sondern Formen, die nothwendig auch sonst in Gebrauch gewesen sein müssen, wenn überhaupt ihr Vorkommen in einer Schrift möglich werden sollte. Ferner, dass Mark. und der Apok. beide die Redensart ἔχειν τι κατά τινος brauchen, zu welcher sich freilich eine ganz analoge und ähnliche, Joh. 14, 30 (ἔχειν τι ἔν τινι) findet, und endlich, dass beide (Apok. 1, 12; Mark. 13, 16) *sich umwenden*, nicht wie Matth. und Luk. durch στρέφειν, sondern durch ἐπιστρέφειν ausdrücken, welches (Luk. 1, 16 f., 3, 19; 22, 32; Act. 11, 21) gewöhnlich tropisch vom geistigen Umwenden, von der Bekehrung gebraucht wird. Doch verliert auch diese letztere Beobachtung ihre Bedeutung, wenn wir beachten, dass auch *Joh.* vom Sprachgebrauch des Luk. und Matth. abweicht, wenn er (12, 40) bei Citation von Jes. 6, 10 (wo überdies auch die LXX ἐπιστρέφειν brauchen) umgekehrt das einfache στρέφειν im tropischen Sinn für *sich bekehren* braucht.

§. 12.

Der Apokalyptiker und die Evangelisten Markus und Johannes.

Die ganze Untersuchung hat nun eine solche Wendung genommen. dass wir die Frage nicht mehr allein so stellen dürfen, ob zwischen *Mark.* und der *Apok.* sprachliche Aehnlichkeiten stattfinden. Dass Mark. der Apok. ähnlicher ist, als Matth. und Luk., dies hat sich allerdings bewahrheitet. Dagegen fanden wir, dass bis in die einzelnsten Züge hinein Joh. sich dem Mark. und der Apok. als dritter Verwandter zugesellt, und dass, wo er von der Apok. abweicht, dies mehr aus Absicht, als aus Gewohnheit zu geschehen scheint. Auf solche positive Resultate gestützt, brauchen wir den Vorwurf unkritischen Verfahrens nicht zu befürchten, wenn wir nun allen Ernstes den Gedanken an eine Möglichkeit, dass der Verf. des vierten Evangeliums auch der der Apokalypse sei, wieder aufnehmen. Wir stellen die Sache ganz problematisch, d. h. wir fragen:

Wenn denn nun *Joh.*, *Mark. und Apok.*, diese drei Schriften, den sprachlichen Eigenthümlichkeiten nach sich am nächsten stehen: welchem Ev. ist die Apokalypse *ähnlicher*, dem Johannes oder dem Markus? — Wir fragen zunächst nur wieder nach einer relativ grösseren Annäherung im Stil, noch nicht nach einer Identität des Verfassers.

Da finden wir nun zwischen Mark. und der Apok.

durchgreifende wesentliche Verschiedenheiten, zwischen Joh. und der Apok. wesentliche Aehnlichkeiten.

Dass die Apok. keine lateinischen Wörter hat, wie Mark., ist, wie wir Hitzig durchaus zugeben, völlig unerheblich und erklärt sich theils aus dem Objekt, theils aus dem Leserkreis. Schwieriger schon ist zu erklären, warum die Apok. stark zusammengesetzte Zeitwörter, wie *ἐπισυνάγειν*, *ἐπισυντρέχειν*, die im Mark. so häufig sind, völlig vermeidet. Es liesse sich dies allerdings aus dem Streben nach „edler Einfachheit" erklären, wenn sich dies Streben nur auch sonst in der Apok. bemerklich machte. Aber so einfach und hebraisirend auch die *Satzbildung* und *Syntax* derselben ist, so sehr zeigt sich doch, was die Wahl der Wörter betrifft, in ihr gerade das umgekehrte Streben nach langen, volltönenden, ungewöhnlichen, verzierten, stark zusammengesetzten Ausdrücken, (wie *μεσουρανία*, *ποταμοφόρητος* u. dgl.), so dass der Mangel jener bei Mark. vorkommenden *verba composita* doch als eine auffallende stilistische Differenz sich herausstellt.

Noch auffallender ist, dass Mark., trotz seiner hebraisirenden Schreibart, doch durchgehends die Form *Ἱεροσόλυμα* gebraucht (denn auch 11, 1 wird mit Tischendorf und den besten Zeugen gegen die Recepta *Ἱεροσόλυμα* zu lesen sein). Ist die Apok. vom Verfasser des vierten Ev., so fällt uns nicht auf, dass dieser dort *Ἱερουσαλήμ*, hier *Ἱεροσόλυμα* schreibt, weil er im ganzen Ev. überhaupt und auch sonst ein Streben zeigt, das Hebraisirende abzustreifen (was ihm nur nicht überall gelingt). Ist dagegen die Apok. von Mark., so fällt jeder Erklärungsgrund hinweg, warum Mark. in der einen Schrift diese, in der anderen

jene Form gebraucht haben sollte, da ein Streben nach Vermeidung von Hebraismen sich in seinem Ev. nirgends zeigt.

Wenn die Apok. *ἀποκτείνειν*, Mark. auch *θανατοῦν* braucht, so erklärt dies Hitzig aus der verschiedenen Modification des Sinnes, die beiden Verbis inwohne, und legt dafür darauf Gewicht, dass beide *ἀναιρεῖν* vermeiden. Doch ist *ἀναιρεῖν* mindestens ebenso sehr, wie *θανατοῦν*, von *ἀποκτείνειν* verschieden. *Ἀποκτείνειν* bezeichnet den unmittelbaren Akt des Ermordens, *θανατοῦν* und *ἀναιρεῖν* heisst den Tod Jemandes bewirken. Aber aus eben diesem Grunde dürfen wir unsrerseits auf das Nichtvorkommen des *θανατοῦν* in der Apok. auch kein Gewicht legen.

Ebenso wenig darauf, dass Apok. 18, 2; 19, 21 *ὄρνεον*, Mark. 4, 4 *πετεινόν* gebraucht wird. Zwar möchte ich nicht (mit Hitzig) sagen, dass *πετεινόν* an jener Stelle dem צפור entspreche nnd speciell die *kleinen* Vögel bezeichne; wohl aber lässt sich die Differenz daraus erklären, dass *ὄρνεον* in der Apok. dem עיט Gen. 15 (LXX *ὄρνεα*), *πετεινόν* bei Markus dagegen dem allgemeinern עוף השמים entspricht.

Wichtiger ist wieder, dass die Apok. statt dem durchgehenden *ἀνάθεμα* bei Mark. durchgehends *κατάθεμα* gebraucht. Das Gewicht dieser Beobachtung wird dadurch im mindesten nicht aufgehoben, dass Mark. 2, 15 zwischen *κατακεῖσθαι* und *ἀνακεῖσθαι* wechsle, also wohl auch mit *κατάθεμα* und *ἀνάθεμα* gewechselt haben könne; denn erstlich bleibt es dann doch auffallend, dass gerade die eine Schrift hindurch ohne Abwechslung *κατάθεμα*, und

ebenso in der andern ἀνάθεμα steht, und zweitens kann ich gar nicht finden, dass er cap. 2, 15 mit κατακεῖσθαι und ἀνακεῖσθαι in gleicher Bedeutung wechsle, sondern er sagt καὶ ἐγένετο κατακεῖσθαι αὐτὸν κλ. καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ. Συνανακεῖσθαι und κατακεῖσθαι ist zweierlei, und warum Mark. nicht συγκατακεῖσθαι fortfuhr, ist leicht einzusehen; darum, weil dies Wort im ganzen neutest. Sprachgebrauch nicht vorkömmt.

Die Apok. (13, 8; 17, 8) sagt ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Mark. dagegen (10, 6; 13, 9) ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. (Hitzig S. 80.) Ich möchte es nicht unternehmen, diese constante Verschiedenheit des Ausdrucks aus einer beabsichtigten Verschiedenheit des Sinnes zu erklären, als habe derselbe Schriftsteller in den Stellen der Apok. vom Anfang der Schöpfung, in denen des Ev. aber von der Zeit der Erschaffung lebender Wesen reden wollen. Es möchte sich wenigstens dieser Gebrauch von κτίσις gerade in der Apok. schwer nachweisen lassen, wo cap. 3, 14 die Erschaffung aller Dinge mit κτίσις, cap. 8, 9 die lebenden Wesen vielmehr als κτίσματα bezeichnet sind. Ja, da der Apokalyptiker an ersterer Stelle Christum ἀρχὴ τῆς κτίσεως nennt, so wird nun die Differenz zwischen ihm und Mark. (bei welchem ἀρχὴ in der gleichen Verbindung *temporale* Bedeutung, nicht *metaphysische* hat) noch lauter, und es ist nun vollends merkwürdig, dass die *Apok.* in dem Maasse, als sie sich im Gebrauch von ἀρχὴ τῆς κτίσεως von *Mark.* entfernt, in gleichem Maasse dem *Joh.* und seinem metaphysischen Gebrauch von ἀρχὴ sich nähert, ja dass gerade *Joh.* es ist, welcher den Weltanfang ebenfalls nicht durch

ἀρχὴ κτίσεως, sondern ebenfalls, ganz wie die Apok., durch καταβολὴ κόσμου ausdrückt. (Dass er nicht ἀπὸ, sondern πρὸ καταβολῆς κόσμου sagt, erklärt sich begreiflicherweise daraus, dass er von der Zeit nicht *nach*, sondern *vor* der Schöpfung reden will.)

Die Apok. sagt stets ἡμέρας καὶ νυκτός, Mark. (5, 5) νυκτὸς καὶ ἡμέρας (Hitzig S. 80). Die Apok. sagt: ὁ ἔχων οὖς, ἀκουσάτω oder εἴ τις ἔχει οὖς κλ., Mark. stets ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, oder εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, wo das οὖς der Apok. sich nicht als dichterisch, sondern lediglich als ein dem Mark. unbekannter und ungeläufiger Hebraismus erklärt. Die erstere: πέμπειν τὸ δρέπανον (14, 15 und 18), dieser: ἀποστέλλειν τὸ δρέπανον (Mark. 4, 29). Mit Recht bemerkt Hitzig (ebend.), dass es eine andere Modification des Bildes sei, die Hippe selbst ansetzen, oder jemand mit der Hippe in den Weinberg schicken. Allein abgesehen von der Frage, ob πέμπειν vom Schicken eines Andern, und nicht vielmehr nach dem hebr. שלח מגל Joel 4, 13 u. a. zu erklären sei, so würde ja doch dann die nur noch grössere Differenz stattfinden, dass für den völlig gleichen Gedanken: *ein Gericht beginnen*, Mark. ein ganz anderes Bild (nicht bloss ein anderes Wort in gleichem Bilde) gebrauchte als die Apokalypse.

Dazu kömmt nun noch, dass *Enthaupten* bei Markus (6, 28) durch ἀποκεφαλίζω, in der Apok. dagegen (6, 8) durch ἀποκτείναι ἐν ῥομφαίᾳ und (20, 4) durch πελεκίζω ausgedrückt wird.

Der Mangel an Verbis wie ἐπισυνάγειν, der Gebrauch von Ἱερουσαλήμ, κατάθεμα, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, ἡμέρας

καὶ νυκτὸς οὖς, πέμπειν τὸ δρέπανον, ἀποκτείνειν ἐν ῥομφαίᾳ bildet also eine Reihe auffallender Differenzen zwischen Mark. und der Apok. Ihnen stehen einige auffallende *Aehnlichkeiten zwischen Joh. und der Apok.* entgegen. Dahin ist zu rechnen der Gebrauch des *ptc.* anstatt eines restringirenden oder Conditionalsatzes (Joh. 1, 12; 3, 4; 7, 15 und 38; 15, 5; 19, 12 u. a. und ebenso Apoc. 1, 3; 2, 11, 17 und 26; 3, 5 u. s. f.). Beide brauchen gerne ἔχειν für εἶναι (Joh. 5, 5 f. ὀκτὼ ἔτη ἔχειν, πολὺν χρόνον ἔχειν u. a.; Apoc. 2, 6 τοῦτο ἔχεις, ὅτι, v. 18 u. a.), beide das pleonastische σύ neben εἶ, in σὺ εἶ (Joh. 1, 19; Apokalypse 3, 17 u. a.). Johannes sagt (9, 34) ἔξω ἐκβάλλειν statt ἐκβάλλειν, die Apokalypse (3, 12) ähnlich ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ. Am auffallendsten ist aber der pleonastische Gebrauch von οὕτως (Johannes 4, 6; 13, 25; Apok. 2, 15; 3, 5 und 16; 9, 17) und der merkwürdige Gebrauch von ποιεῖν, in den Redensarten ποιεῖν ἵνα (Apok. 3, 9; Joh. 11, 37), wo ποιεῖν = *efficere, bewirken*; ποιεῖν ἀνθρακίαν und κρίσιν und τὸν πόλεμον (Joh. 18, 18; 5, 27; Apoc. 19, 19) ποιεῖν ψεῦδος und τὴν ἀλήθειαν (Apok. 22, 15; Joh. 3, 21) ποιεῖν τὴν γνώμην und τὰς ἐπιθυμίας (Apok. 17, 17; Joh. 8, 44).

Was sollen wir vollends sagen, wenn wir die significantesten Lehrpunkte des johanneischen Ev. und ersten Briefes in der Apok. wiederfinden. Christus die ἀρχὴ der Schöpfung (Joh. 1, 1 f.; Apok. 3, 4), die Ermahnung, die ersten Werke zu thun, zur ersten Liebe zurückzukehren (Apok. 2, 4 f. vergl. mit 1 Joh. 3, 10; Joh. 20, 31), überhaupt die Hervorhebung der Liebe (Apoc. 3, 9; 2, 4 vergl. 1 Joh.) als der Totalität aller christlichen Lebens-

äusserung, vollends der Begriff des *Behaltens und Bewahrens* des Wortes (Ap. 3, 10; Johannes 17, 6; 1 Joh. 2, 4 f.) und die *Reinwaschung* im *Blute* Christi (Apok. 3, 14; 1 Joh. 1, 7). Das sind lauter so significante Züge, zu welchen allen im Markus sich keine Parallele findet, dass wir, ohne hier noch näher auf den Inhalt und Lehrbegriff der Apok. eingehen zu wollen, doch soviel schon mit grosser Sicherheit aussprechen können: Wenn es sich zwischen Mark. und Joh. darum handelt, welcher von beiden mit grösserer Wahrscheinlichkeit der Verf. der Apok. sei, so neigt sich, was sprachliche Gründe anlangt, die Wage durchaus auf die Seite des Johannes.

Dies Resultat mag das Erstaunen rege machen, nachdem die neuere Kritik mit so grosser Zuversicht gerade auch von Seiten der Sprache eine wesentliche Differenz zwischen Joh. und der Apok. aufgewiesen hat. Allein das Phänomen erklärt sich leicht aus der oberflächlichen Art, wie man diese Differenzen behandelte. Man verfuhr völlig empirisch, durchaus nicht rationell. Man dachte nicht im entferntesten daran, *absichtliche Differenzen* von *unwillkührlichen*, Differenzen, die sich aus der Verschiedenheit des *geschriebenen Objektes* erklären, von solchen, die sich nur aus einer Verschiedenheit des *schreibenden Subjekts* erklären lassen, zu unterscheiden. Gerade als wollte man aus einem Commentar Tholuck's schliessen, er müsse einen andern Verf. haben, als Tholuck's Predigten, weil in den letzteren die Worte *Adverbium* und *Substantivum* nicht vorkämen! Weil im Ev. der auf Erden wandelnde, in der Apok. der verklärte Christus ὁ *Κύριος* genannt wird

so sagte man: „ὁ *Κύριος* wird in der Apok. in viel emi„nenterem Sinn gebraucht.“ Ist das aber um ein Haar besser, als jenes Beispiel einer Kritik über Tholuck's Predigten? Weil in der Apok. *κράτος*, *ἰσχυς*, *τίμη* oft vorkommen, im Ev. nicht, so musste jene einen andern Stil haben. Dass aber jene Wörter in Doxologieen vorkommen, und diese im Ev. dem Inhalte nach keine Stelle haben, daran vergass man zu denken! Der Teufel wird in der Apok. nicht ὁ *πονηρός*, ὁ *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* genannt, sondern kurz bei seinem Namen: dass aber jene Umschreibungen der Sache nach nur in Reden ethischen Inhalts und ethischer Beziehung und nicht in Visionen passen, das bedachte man nicht, ebenso wenig, dass *ἀληθινὸς* von selber und ohne Zuthun des schreibenden Subjektes einen andern Sinn bekömmt, wo es blosses Prädicat des Namens Gottes ist, als wo es in einer dogmatischen oder moralischen Abhandlung vorkömmt. Auch die Differenzen in Betreff des Gebrauchs von *θεᾶσθαι*, auch dass in der Apok. *ἰδοὺ* (= הִנֵּה *siehe*) in dem Ev. *ἴδε* (*sieh*) das häufigere ist, hätte als beabsichtigte Verschiedenheit erkannt werden sollen. Das Verdienst, einen wissenschaftlicheren, rationellern Weg eingeschlagen zu haben, gebührt durchaus Hitzig; ich sehe mich um so mehr bewogen, dies hier noch einmal ausdrücklich auszusprechen, als ich in obiger Untersuchung, ganz auf dem von ihm gelegten Grunde fortbauend, doch zu einem wesentlich modificirten Resultate gelangt bin.

§. 13.

Die Phantasie und die äusseren Zeugnisse.

Wenn nach sprachlichen Gründen die Abfassung der Apok. durch Joh. wahrscheinlicher ist, als durch Mark., so kommen hiezu noch zwei gewichtige weitere Gründe hinzu. Hitzig macht (S. 116 ff.) darauf aufmerksam, dass das zweite Ev. mit der Apok. den gleichen *Reichthum der Phantasie* gemeinsam habe; in der Offenbarung ergehe sich diese in ungehemmtem Flug; im Ev. fänden sich zu allem dem die Anfänge. Ich sollte meinen, gerade hier läge ein wesentlicher Unterschied. Wenn Markus einen Ausspruch Christi von dem Durchgange des Kameels durch ein Nadelöhr berichtet, so möchte ich hierin keinen Beweis von der Stärke der Vorstellungskraft des Mark. sehen, schon darum nicht, weil hier alle, auch die stärkste Vorstellung aufhört, und vielmehr ein Spiel des Verstandes, des alle Phantasie bei Seite setzenden gnomischen Witzes vorliegt, sodann, weil gerade dann, wenn Mark. schon im Jahre 57 geschrieben hat, die Gnome nicht auf seine, sondern auf Jesu Rechnung kömmt, indem ja bei so früher Abfassung an eine mythische Entstehung oder willkührliche Erfindung des Stoffes nicht gedacht werden kann. Das gleiche gilt vom Glauben, der Berge „in's Meer wirft“ (9, 42), wo auch das „Versetzen“ der Berge bei Matth. und Luk. wenigstens eine um nichts geringere Phantasie verrathen würde. Wenn ich nun aber den Mark. im Ganzen ansehe, so finde ich bei ihm eine ganz

andere Art von Phantasie, als in der Apokalypse.*) Ich möchte jenen mit einem holländischen Genremaler, diesen mit Michelangelo di Buonarotti vergleichen. Phantasie haben beide; aber die Phantasiethätigkeit des Einen ist durchaus auf das Detail gerichtet; die allgemeinen Züge einer Geschichte sind ihm ungenügend; er hängt am Einzelnen; er kann von einem Hauptpunkt zum andern nicht übergehn ohne die Brücke der vermittelnden Nebenzüge; seine Phantasie ist *schlechthin gebunden* durch das Gesetz der Wirklichkeit, und selbst wenn er für den zu versetzenden Berg sich nach einem Wohin der Versetzung umsieht, und dies nirgends als im Meere findet, so ist dies wieder nur ein recht eklatanter Zug jener Gebundenheit. Die Phantasie des andern ist *völlig frei und ungebunden.* Er hat mit gigantischen Gestalten sein Spiel; am Ausmahlen liegt ihm gar nichts; die Frage nach physischer terrestrischer Möglichkeit ist für ihn eine nicht existirende. Der Apokalyptiker reitet, wie der des Michelangelo, auf dem Rücken des Adlers in die Wolken hinein. Die Idee, die ausgedrückt werden soll, ist ihm alleiniges Gesetz; genug,

*) Hiemit will ich nicht gesagt haben, dass ich die Apok. für ein menschliches Fabricat halte und die göttliche Offenbarung leugne. Nur bin ich der Meinung, dass die göttliche Offenbarung sich in ihrer Form an das im Empfänger Gegebene anschliessen und hienach bestimmen, oder aber, dass Gott eine solche Person zum Empfänger auswählen wird, in der die subjektive Prädisposition schon entwickelt ist. So konnten die Visionen der Art, wie die Apok. sie enthält, nur von einem solchen Individuum gesehen werden, dessen Phantasie, dessen ganzes inneres Sehvermögen zu solchem Schauen entwickelt war. Alle Offenbarung ist *gottmenschlich*, keine besteht in Negierung und Unterdrückung, alle in Heiligung und Entwicklung des Menschlichen.

wenn sie ihr Symbol findet; dies zu bilden, sind ihm die colossalsten Züge nicht zu colossal; vor den immensesten Pinselstrichen schreckt er nicht zurück. Dagegen fällt bei ihm alle und jede Ausmalung, die nicht symbolische Bedeutung hat, hinweg, und er bedarf auf seinem Adlersritt aller jener Brücken nicht, die für den Mark. ein unabweisbares Bedürfniss waren. So darf man wohl sagen: Mark. kann die apokalyptischen Gesichte weder producirt, noch empfangen haben; das eine wie das andere hätte nicht geschehen können ohne quälende Unterdrückung und Vernichtung seines innersten Naturells.

Der andere Beweis liegt in den äusseren Zeugnissen. Wenn *Andreas (prolegg. in apoc.)* unter Anderm von *Papias* erzählt, er habe die Apok. „für ein glaubwürdiges Buch erklärt“ (*προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον*), so wird Andreas wohl schwerlich bloss darin, dass Papias selbst Chiliast war, das Zeugniss desselben für die Apok. zu finden geglaubt haben; denn es erweist sich*) aus den Schriften des Andreas, *dass er die Schriften des Papias selbst gelesen haben muss*; und so wird man, was er von Papias sagt, nicht anders zu verstehen haben, als was er in demselben Satze von Irenäus, Methodius und Hippolyt sagt, welche, wie wir wissen, die Apok. wirklich ausdrücklich für ein Werk des Apostels Joh. erklärt haben. — Doch sehen wir ganz von Papias ab, so nennt ja auch *Justinus Martyr* (*dial. c. Tryph.* pag. 308) die Apok. ein Werk eines Mannes, *ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων*

*) Vergleiche Kirchhofer Geschichte des neutest. Canons S. 300.

τοῦ Χριστοῦ.*) *Melito* schrieb (nach *Eus.* 4, 26) schon einen Commentar über die Apokalypse. Die Gemeinden von Vienne und Lyon hatten die Apok. jedenfalls nicht allein selbst gelesen, sondern setzten auch bei denen, an die sie schrieben, die Bekanntschaft mit der Apok. voraus, wenn sie den Begriff eines Bekenners Christi ohne Weiteres mit den Worten aussprachen: ἀπολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ und dann Apoc. 22, 11; 1, 5; 3, 14 wörtlich anführten. Wir müssten also auf die frühe Existenz und weite Verbreitung der Apok. schliessen und wären der freudigsten Ueberzeugung, dass der Apostel Johannes sie geschrieben habe, gewiss, auch ohne die Aussage des *Irenäus*.

Dieser citirt nicht allein (haer. 4, 20, 11; 5, 26, 1) mehrere lange Stellen der Apok. (1, 12 ff.; 17, 12 ff.) mit namentlicher Anführung des Buches und des Verf., den er, wie den Evangelisten, *Joannes, domini discipulus* nennt, sondern er sagt auch (bei Eus. 5, 8; haer. 5, 30) in Betreff des Streites über die Zahl Apok. 13, 18, welche nach Einigen 666, nach Andern 616 war, dass die erstere Zahl nicht allein durch die ältesten Handschriften, sondern auch durch das mündliche Zeugniss derer, die den Joh. noch selbst gesehen hätten, bezeugt sei. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, καὶ ἐν πᾶσι δὲ τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων κλ.

---

*) Gegen Rettig's kritische Verdächtigung der Worte εἷς κλ., die in allen codd. stehen, vergl. Kirchh. S. 301. — Vor den jüdischen Lesern, denen der Dialog bestimmt war, hatte *Justin* allerdings Ursache, die Person des Joh. auf diese Art näher zu beschreiben.

(vergl. *Kirchh* pag. 305). Irenäus wusste also — wenn er nicht etwa hier eine haare Unwahrheit gesagt haben soll — mehrere bestimmte Individuen, die wiederum ihrerseits *den Joh.* gekannt hatten, und von diesen Individuen wusste Irenäus, dass sie die Zahl 666 als die richtige, ächte bezeugten. Hier ist eine so festgeschlossene Kette, dass nirgends ein feindliches Eindringen möglich ist. Auf der einen Seite steht die Thatsache, dass es Individuen gab, die in ihrer Eigenschaft als solche, die den Verf. der Apok. selbst gekannt hatten, die Zahl 666 als die durch den Verf. selbst bezeugte, ihrerseits bezeugten; auf der andern Seite kennt Irenäus wieder diese Leute als solche, die den Apostel Joh. gekannt hatten.

Dies Zeugniss wird damit angegriffen, dass Irenäus sich ja über die Abfassungszeit der Apok. dennoch geirrt habe, da er sie in die Zeit Domitian's setze, während sie doch nach cap. 17, 10 unter dem sechsten römischen Imperator, und nach cap. 13, 18 in der Zeit, als man Nero's Wiederkunft erwartete, geschrieben sei. Ich kann mich mit der geistreichen Interpretation von *Hitzig*, *Benary und Reuss*, wonach נרון קסר die Lösung des Aenigma cap. 13, 18 sein soll, aus gleichen und ähnlichen Gründen, wie *Züllig* (Th. II. S. 236), nicht befreunden; doch davon später. Eben so wenig kann ich cap. 17, 10 an römische Imperatoren (an die Herodianer freilich noch weniger) denken, schon darum nicht, weil die Apok. sich gar zu kläglich um ihren eigenen Credit gebracht haben würde, wenn sie unter Galba geweissagt hätte, der nächste, siebente Cäsar würde der auferstandne Nero sein, eine Weissagung, die sich wenige Monde nachher, ehe nur

die Apok. noch irgend verbreitet sein konnte, ihre Widerlegung würde gefunden haben. Auch davon unten ein Weiteres. Aber gesetzt, die Apok. war unter Galba geschrieben, so konnte Irenäus über die *Zeit ihrer Abfassung* wohl *irren*, dagegen über ihren *Verfasser* konnte er nach dem, was er 5, 30 sagt, nicht *irren*, sondern nur entweder lügen, oder die Wahrheit sagen, eine Alternative, wobei uns die Wahl nicht schwer wird.

Nach allem über die Sprache der Apok. bemerkten, fällt auch jeder Grund hinweg, die Nachricht des Irenäus zu bezweifeln. Ist die Apok. vom Apostel Johannes, so kann — von Seiten der Sprache — das vierte Ev. gar wohl auch vom Apostel Joh. sein. Ob auch von Seiten des Inhalts, dies haben wir nun noch schliesslich zu prüfen.

§. 14.

Lehrbegriff.

Das Ev. Joh. unterscheidet sich von den Synoptikern innerlich vor Allem dadurch, dass es Christi Person und Werk nicht bloss nach einer einzelnen Beziehung zu einer endlich-historischen Sphäre auffasst, sondern nach seiner absoluten Beziehung zum ewigen Sein und Leben Gottes und zur Gesammtheit aller göttlichen Offenbarung (die Schöpfung selbst mit eingerechnet). Matth. fasst Jesum auf, sofern er der Saame Abrahams, der Sohn Davids, der Erfüller der alttest. Verheissung, der Messias Israels war, Markus, sofern er der heidnischen Menschheit und ihren Göttersöhnen als der übermenschliche Gottessohn

entgegentrat, Lukas, sofern er als der zweite Adam den Gegensatz zwischen Heidenthum und Judenthum brach, indem er *weder ganz Israel* (vielmehr nur die *Gläubigen* in Israel), noch *auch bloss Israel* (vielmehr auch die Gläubigen unter den *Heiden*) in sein Reich aufnahm. Johannes dagegen fasst ihn auf als das ewige, in der Zeit fleischgewordene Licht, gegen welches die Finsterniss, sowohl vor als bei seiner Menschwerdung, ankämpft; Joh. fasst Jesum auf als in Beziehung zur ganzen Weltgeschichte, zum Judenthum und Heidenthum als solchen.

Fasst ihn der Apokalyptiker anders auf? Setzt sich nicht hier jener selbige Kampf zwischen Licht und Finsterniss fort? Sind es hier nicht ebenso sehr die welthistorischen Mächte des *verstockten Judenthums* (cap. 2, 9; 3, 9) und des *verstockten Heidenthums* (cap. 2, 26 f.), die von allem Anfang als kämpfende Personen auftreten? Tritt nicht das *neue* Jerusalem sogleich (cap. 3, 12) in Gegensatz zum alten? Kömmt nicht zu der ersten feindlichen Potenz, dem falschen *Judenthum* (2, 9; 3, 9), dem alten Jerusalem, das von den Heiden zertreten werden soll, und zu der zweiten feindlichen Potenz, dem ausser der Kirche fortbestehenden (also verstockten) *Heidenthum*, welches eben in dem eroberten Jerusalem seinen Sitz hat, noch als dritte feindliche Potenz die *innerkirchliche Lüge*, das *Antichristenthum*, hinzu, welches in der *grossen Babel* (d. i. nach cap. 17, 5 und 9 und 18 Rom) seinen Sitz hat?

Nein, sagt Baur, es geht eine Grundverschiedenheit zwischen beiden Schriften durch. a) „*Die Ansicht und Denkweise des Ev. ist innerlich, die der Apok. äusserlich.*“

b) „*Die Apok. betrachtet das Christenthum nur als eine hö-*
„*here Form des Judenthums; während der Apok. in der dem*
„*Volke Gottes gegenüberstehenden heidnischen Welt das anti-*
„*christliche Prinzip erblickt, sieht der Evangelist in ihr viel-*
„*mehr die Sphäre, in welcher im Gegensatz gegen das in*
„*seinem Unglauben untergehende Judenthum die wahre mes-*
„*sianische Verherrlichung erfolgen soll.*“ Sehen wir beide Behauptungen näher an!

Die erste wird damit begründet, dass die Apok. „mehr „die äussere Entwicklung des göttlichen Reichs und Ge-„richts, als die von innen, mehr die göttliche Macht in „der Zerstörung der antichristlichen Gewalt, als die in-„nere stille Entfaltung des christlichen Lebens, mehr die „äusseren Epochen des Kampfes, als die innere Continui-„tät seiner Entwicklung“ u. s. w. auffasst. Also die Apok. schildert den Kampf zwischen Licht und Finsterniss, wie er in *einzelnen Thatsachen* sich äussert; im Ev. soll das nicht der Fall gewesen sein. Aber waren die Festreisen Jesu sammt ihren einzelnen Vorfällen nicht ebenso gut Thatsachen und „äussere Epochen“ jenes Kampfes? Der ganze Unterschied ist der, dass das Ev. sich mit dem Kampf des Lichtes und der Finsterniss, wie er *im Leben und Leiden Jesu* erschien, beschäftigte, die Apok. dagegen es mit dem Kampfe von Licht und Finsterniss, *wie er in den Schicksalen der Kirche* erscheint, zu thun hat. Die ganze Differenz ist eine mit dem *verschiedenen Objekt selbst* nothwendig gegebene. Dass im Leben Jesu die feindliche Macht nicht „durch göttliche Macht zerstört wurde“, während dagegen bei dem in der Apok. geschilderten Kampfe die feindliche Macht „durch göttliche Macht“ zerstört wird,

ist auch sehr natürlich; im Leben und Leiden Jesu war die Macht der Finsterniss der *siegende Theil*; in den Kämpfen der Kirche ist sie der *unterliegende*; übrigens ist die im Ev. erzählte Auferstehung, dieser durch den Tod errungene Sieg über den Tod, schon eben eine solche äussere Gottesthat, als die Gottesthaten in der Apokalypse. Dass endlich im Ev. das christliche Leben sich »innerlich und still« entfaltet, in der Apok. aber »eine äussere Erscheinung« gewinnt, ist auch nicht von einer Verschiedenheit der beschreibenden Subjekte (der Verfasser), sondern lediglich wieder von der Verschiedenheit des beschriebenen Objektes abzuleiten. Im Ev war Jesus das Objekt, in der Apok. die Kirche. Die Kirche ist eben selber und in sich das *in sichtbare Erscheinung tretende* christliche Leben. Hiemit fällt auch der Einwurf α) »dass in der Apok. jedes Wachsthum »der Gemeinschaft Christi ein Akt seiner Wiederkunft, im »Ev. dagegen β) seine Wiederkunft nur seine Gegenwart »sei.« Im Ev. wird die *innere Glaubensgemeinschaft* behandelt; in der Apok. ist nicht vom Wachsen des inwendigen Menschen, sondern vom Wachsen der *äusseren Kirchengemeinschaft* die Rede, und die Siege der *letzteren* sind es, die von Thaten Christi abhängig gemacht werden. —

So unhaltbar aber die von Baur selbst vorgebrachten Beweise für seine erste Behauptung sind, so geben wir doch zu, dass diese Behauptung, *anders und besser aufgefasst*, einen Sinn hat, nur dass auch dann nichts gegen die Identität der beiderseitigen Verfasser daraus gefolgert werden kann. Nämlich die *Form der Darstellung* ist allerdings in der Apok. eine mehr *äusserliche*, nämlich — eine symbolische, bildliche. Im Ev. werden die Ideen in begrifflicher

Form ausgesprochen, in der Apok. durch sinnbildliche Ausdrücke dargestellt. Der Evangelist sagt: »Wer glaubt, »wird nimmermehr sterben«, in der Apok. lesen wir: »wer »überwindet, dem will ich zu essen geben vom Holze des »Lebens.«' Die Symbolik der Apok. ist überdies wesentlich den a. t. Propheten entnommen. Aber darf man hieraus auf Verschiedenheit der Verfasser schliessen? Sowie die vorhin berührten Differenzen mit absoluter Nothwendigkeit durch die Verschiedenheit des *Objektes* herbeigeführt waren, so diese durch die Verschiedenheit der *Art, wie der Verf. zur Kenntniss des Objektes kam.* Jesu Leben beschrieb er als Augenzeuge, als Historiker. Die Aufschlüsse über die Zukunft empfing er in *Visionen.* Ob Visionen aber in anderer als symbolischer Form stattfinden können, möchte ich wissen. Und wenn sie eine Symbolik von selbst mit sich brachten, welche andere konnte dies sein, als die durch die Propheten bereits ausgebildete, für das Bewusstsein des Empfängers allein vorbereitete? Dann wird es auch nichts auffallendes mehr haben, wenn die Sphären des Christenthums, Judenthums, Heidenthums u. s. w. durch *Städtenamen* symbolisirt werden, und dann wird man ferner ein Recht haben zu fragen, ob zur Bezeichnung des Christenthums eine andere Stadt irgend geeignet war, als die, welche schon bei den Propheten als Mittelpunkt des künftigen Reiches Gottes erschien, und ob man hieraus schliessen dürfe, dass der Apokalyptiker »das Chri»stenthum unter den äusseren Gesichtspunkt der alttest. »jüdischen Theokratie stelle,« und ob es nicht genug sei, wenn er das *neue* Jerusalem deutlich genug vom alten unterscheide.

Dies führt uns auf die zweite Behauptung Baur's, dass die Ansichten der Apok. über Judenthum und Heidenthum ganz andere seien, als die des Ev. Um den Ungrund dieser Behauptung in vollem Maasse einzusehen, müssen wir auf die Construktion der Apok. einen kurzen übersichtlichen Blick werfen.

Bei der Eröffnung (cap. 1) wird (v. 19) eine Offenbarung der Zukunft ausdrücklich angekündigt; schon die *sieben Sendschreiben* an die *sieben Sterne in Jesu Hand*, d. i. die *sieben Gemeinden*, müssen also, nach solcher Ankündigung, prophetische Bedeutung haben, und sieben Entwicklungsstufen kirchlicher Zustände ankündigen.*) Die Vision tritt sodann in ein neues Stadium ein; es erscheinen vor Gottes Thron die, die Naturkräfte (vgl. 4, 11) repräsen-

*) Ist die Aufeinanderfolge der Briefe keine zufällige, so weist dieselbe auf eine consecutive Folge dieser sieben Zustände hin. Die Gemeinde *Ephesus* mit ihren Merkmalen (Arbeit, Geduld, Reinheit, doch schon Mangel an Liebe) erinnert an die apost. Zeit, *Smyrna* (Trübsal, Geduld, Ermahnung sich nicht zu fürchten) an die eccl. pressa bis Constantin, *Pergamus* (die Kirche an grundverderbtem Ort; feine Vermischung heidnischen und christlichen Wesens) an die byzant. Kirche, *Thyatira* (Treue in Werken, aber in der Kirche selber eine heidnische Jesabelsherrschaft, Prophetenverfolgung; Ankündigung theils schwerer Strafe für Jesabel, theils eines neuen Morgens für die Kirche) an das Pabstthum, *Sardes* (Namen, dass sie lebe, aber Todtheit) an die Periode der dürren Orthodoxie in der prot. Kirche, *Philadelphia* (kleine äussere Kraft, aber viel Liebe, und offene Thür, sich auszubreiten) an die formlose Gemeinschaft der in Glauben und Liebe innerlich verbundenen wahren Christen neuerer Zeit, mit ihren Missions- und Bibel-Vereinen, *Laodicea* (Werthlegen auf Kirchlichkeit, Sattheit bei grosser Blösse, feine Vermischung von Kalt und Warm, Ankündigung, dass Christus vor der Thür steht) an die sich eben jetzt anbahnende Periode.

tirenden 4 Thiere, und die 24 Aeltesten*) das Buch der Zukunft, eine Rolle, wird gebracht, und entwickelt, wobei nacheinander *sieben Siegel* zu lösen sind. Es erscheint Christus, der auf lichtem Ross als Streiter auszieht, die Welt zu erobern, dann in seinem Gefolge Krieg, Theurung, Pest, Verfolgung, als die Waffen, mit denen er die harten Herzen mürbe macht. Beim sechsten Siegel beginnt die Schilderung des beginnenden *Tages des Herrn*. Ehe dieser Tag mit den ihm vorangehenden Schrecken beginnt, werden aus jedem Stamm Israels 12000, aus den Heiden aber eine *zahllose Schaar***) versiegelt und geborgen, und vor den nun einbrechenden Plagen in Sicher-

---

*) Abbild der 24 *Priesterältesten*, 1 Chron. 25. Da alle dem alten Test. entnommenen Symbole in der Apok. immer eine neutest. Bedeutung haben, so muss dies auch hier der Fall sein, und man wird in den 24 Aeltesten die *verdoppelte Zahl der Apostel* zu finden berechtigt sein, so dass den 12 Aposteln Israels (cap. 21, 14) 12 Aelteste der Heiden zur Seite treten. — Aus der Erwähnung der 12 Ap. Israels cap. 21 (dort ist von den Heiden und ihren Königen nachher v. 24 *gesondert* die Rede) schloss Baur (p. 664 Anm.) dass der Apostel Johannes (als Verf. der Apok.) Paulus nicht als Apostel anerkannt habe!! Wie schön würden doch *dreizehn* Apostel in die Vision cap. 21 passen!

**) Und das führt Baur (p. 663 Anm. 1) als Beweis an, dass während dem Evsten. die Heidenwelt vorzugsweise als geneigt zur Aufnahme des Christenthums erscheine, der Apokalyptiker die Heiden »im Grunde nur als einen *Anhang* zu den 144000 Versiegelten »aus Israel« betrachte! Was für einen Schluss würde wohl Baur ziehen, wenn von 144000 versiegelten Heiden und unzähligen Israeliten die Rede wäre? Er würde — ich stehe dafür — sagen: „Wäh„rend dem Evsten. die Heidenwelt vorzugsweise als die Sphäre für »die Ausbreitung des Christenthums erscheint, so weiss der Apok. »nur von einer abgegrenzten, beschränkten, abgeschlossenen Zahl „von Heiden, über welche hinaus kein Heide auch bei dem besten »Willen selig werden darf, während er die Juden in zahlloser Menge „für das Reich Gottes bestimmt sein läst.«

heit gebracht, (d. h. diese sollen in ihre Seligkeit eingehen, vgl. 7, 9 und 14, durch den Tod, bevor das Gericht beginnt.)

Das siebente Siegel zerfällt in *sieben Posaunenstösse*, in denen die sieben, dem Gericht unmittelbar vorangehenden Anzeigen (Hagel, Meer in Blut verwandelt, Wasser bitter, Gestirne finster, Heuschreckenheer unter Apollyons Anführung, vier Würgengel) beschrieben werden. (D. i. nach cap. 16 die Qualen und Strafen, die das Reich der Finsterniss sich selbst bereitet.) Die siebente Posaune ertönt nicht; wenn sie ertönt, *hört die Zeit auf* (also die vorigen 6 fallen noch in den Zeitverlauf, noch vor das Gericht.) Statt ihrer ertönen *sieben Donner* unergründlichen Inhalts. Soviel von ihrem Inhalt bekannt werden darf, soll Joh. den *einzelnen Völkern und Königen der Erde* verkündigen.

Nachdem also A) cap. 2—3 der innere Zustand der Kirche bis zum Gericht B) cap. 4—10 die allgemeinen Schicksale der Welt, sowohl von Christi Zeit bis zum Gericht als unmittelbar vor demselben geweissagt sind, wird nun C) das Verhalten der einzelnen irdischen Mächte bis zum Gericht beschrieben.

Der *Ναός* mit dem *Rauchaltar* und allen, die *daselbst* anbeten, soll gemessen (d. h. nach Sach. 2, 1 f.) bewahrt werden; der Vorhof dagegen ausser dem *Ναός*, (also die Stätte der Brandopfer) soll von Gott verworfen*) und

*) *Ἔκβαλε* cap. 11, 2, erklären Züllig u. a. als „gieb es der Verwüstung Preiss“ mit Berufung auf das וְהַשְׁלֵךְ *Dan.* 8, 11. Allein dies Wort heisst nur: „Es ward *hin*geworfen, gestürzt,“ nicht: „*hinaus*geworfen,“ und auch der Uebersetzer des Daniel in der LXX

den Heiden sammt der ganzen Stadt Jerusalem zum zertreten übergeben werden. Der levitische Opfercultus und die daran festhalten — das *Judenthum* also — ist von Gott verworfen, die Stadt der Juden soll von den *Heiden* erobert und beherrscht werden. Der reine Gebetscultus im Allerheiligsten — in diesem Gegensatze offenbar das *Christenthum* — soll mitten in den Kämpfen zwischen Juden und Heiden bewahrt und unangetastet bleiben.

Die Zeit, wie lange Jerusalem von den Heiden zertreten werden soll (also von der Zerstörung durch Titus an bis zur Parusie Christi) wird in mystischer Zahl auf 42 Monate (also 42×30 Tage $= 1260$ Tage v. 3) angegeben, und während dieser ganzen Zeitperiode (die also mit der in den 7 Briefen und 5 ersten Siegeln beschriebenen Periode identisch ist) sollen die zwei Zeugen Christi weissagen; diese entsprechen den zwei Oelbäumen am Leuchter, Sach. 4, 11—14, welche dort den alttest. Tempelbau begeisten und kräftigen und leiten (so ist denn hier an die von der Mitte der προσκυνοῦντες im innern Heiligthum v. 1 aus wirkenden Zeugnisse des göttlichen Wortes zu denken.*)

---

giebt es nicht mit ἐκβάλλειν wieder. Besser beruft man sich auf Luk. 6, 22, wo es in der tropischen Bedeutung *verwerfen* steht. Die Lesart ἔσωθεν erklärt sich, als durch Missverständniss des ἐκβάλλειν entstanden, indem man nicht begriff, wie der *äussere* Vorhof »*hinaus*geworfen« werden könne.

*) Hiebei an Moses und Elias zu denken, ist reine Willkühr. Die Parallele mit Sach. 4 würde zunächst auf Serubabel und Josua, *das weltliche und geistliche Amt* führen; indess passt zum ersteren nicht recht das προφητεύειν und die Kleidung in Bussgewänder. Man wird also nicht an das *Amt* des Serub. und des Josua, als *äusserliches* zu denken haben, sondern an den *Inhalt* dessen, was Serub. und Josua ihrer Zeit zu bezeugen hatten, an das *Gesetz* und die *Heilsverkündigung*, mithin allerdings an das *alte* und *neue Testament*.

Am Ende wird das (erst cap. 13 näher beschriebene) Thier aus dem Abgrund diese zwei Zeugen tödten und zwar werden (v. 8) unter der Mehrzahl der Menschen diese Zeugnisse ganz untergehen und als Leichname 3½ Tag lang (vgl. Dan. 12, 7) daliegen und es erscheint dies als Fortsetzung jener sodomitisch-ägyptischen Verworfenheit des *rohen Unglaubens*, der Christum ans Kreuz gebracht hat (v. 8). Aber (Apok. 11, 9) etliche aus den Völkern werden nicht dulden, dass diese Leichname ganz begraben werden. Die Stadt Jerusalem wird am Ende dieser 3½ Tage durch ein, ihren zehnten Theil vernichtendes Erdbeben heimgesucht werden, welches sich als „zweites Wehe" (v. 14) an die Zerstörung Jerusalems (v. 2) als an das erste anschliesst.

Nach dieser *Episode über das Verhältniss des rohen Heidenthums zum Christenthum*, nach dieser Weissagung, dass die Zeugnisse Gottes, die vom innern Heiligthum (v. 1) der christlichen Kirche ausgehen, die Ungläubigen *strafen* (v. 10) und dadurch *zur Feindschaft erregen würden* — vgl. Ev. Joh. 15, 19 f; 16, 8 — also nach dieser Episode folgt nun die *siebente Posaune.*

Es beginnt das Ende selbst, die *letzte Exacerbation des Kampfes zwischen Licht und Finsterniss* (cap. 12). Die »Reiche« sind bereits Christo unterworfen, d. h. das Christenthum auf der ganzen Erde verbreitet, wenn dieser letzte Kampf losbricht. Dieser Kampf stellt sich dem Joh. so dar, dass er fürerst an *jenen Kampf des Lichtes und der Finsterniss beim Tode Christi* (vgl. Ev. Joh. 13, 27) zurückerinnert wird, wo vor allem das *Judenthum* das Werkzeug der Finsterniss war. Der Drache, die alte Schlange (v. 9, d. i. der Satan, vgl. Joh. 8, 44 mit Joh. 13, 27) hatte

das vom Weibe geborene Kind vernichten wollen; das Kind war aber zu Gott entrückt (vgl. Ev. Joh. 14, 2 ff) und die Mutter das (Volk Israel, mit Apok. 12, 1 vgl. Gen. 37, 9, die Tochter Zion, also das jüdische Volk) war jene 1260tägige Zeitperiode hindurch (von der Zerstörung Jerusalems bis zur Parusie)*) in der Wüste (dem Bilde, das die Propheten von Hosea an zur Bezeichnung des Exils brauchen). Nun, am *Ende*, dieser Periode, wird der Drache von Michael (dem Schutzengel des Volkes Israel, Dan. 10, 13 und 21; 12, 1) besiegt; d. h. also, die Macht der Finsterniss über *Israel* wird gebrochen;**) nachdem (cap. 11, 15) die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden vollendet ist, bekehrt sich nun auch Israel. Der Drache feindet nun das bekehrte Israel an; aber es wird jene Drangsalszeit von 3½ Tagen hindurch in der Wüste, wo sie sich noch befindet (v. 14) bewahrt (v. 13—17.)

Die Ursache dieser letzten Drangsal in den 3½ Jahren wird nun näher geoffenbart. Es ist das *antichristliche Reich*. Auch hier geht die Vision wieder zurück auf die allmählige Genesis dieser Feindesmacht während der 1260 tägigen (42monatlichen) Periode (cap. 13, 5). Das Anti-

---

*) Wie cap. 11 die 3½ Tage als *zweite kürzere Periode* von den 1260 Tagen (= 42 Monaten = 3½ *Jahren*) unterschieden werden, ebenso cap. 12, v. 6 und v. 14.

**) Seine Macht als Verkläger „unserer Brüder" wird dadurch gebrochen, weil die Christen ihn „durch das Wort ihres Zeugnisses" und durch eigene Leiden überwunden haben. Hieraus, sowie aus v. 10 sieht man, dass hier nicht etwa vom Tod Christi, sondern von einem, *nach Bekehrung der Heiden* stattfindenden Ereigniss die Rede ist. Hienach fallen die 1260 Tage, wo Isr. in der Wüste ist, und die 3½ Zeiten, wo es vor der *nachherigen* Wuth der Schlange geborgen wird, deutlich auseinander.

christenthum erscheint als ein Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern (d. h. nach Vgl. von cap. 17, 3 und 7 und 9 ff. und 18, *Rom*). Ein Haupt, das ihm verwundet war (durch Christi Tod) ist ihm wieder gewachsen; die 42 Monate lang (von Jerusalems Zerstörung bis zu Christi Wiederkunft) ist es in stetem Wachsthum begriffen, und verführt die Christen zur Abgötterei, und *bekommt zu seiner Hülfe eine neue Gestalt, ein Thier, das dem Lamme* (Christo) *gleichsieht* (v. 11 ff.)*) und tyrannisirt die Christenheit selber (v. 8 und 16). Dieser Zug ist für das Verständniss des ganzen 13ten und 17ten Kapitels von entscheidender Wichtigkeit. Wer freilich, wie *Züllig*, in der Lammsgestalt dieses Thieres nichts weiter symbolisirt findet, als dass es (seiner Meinung nach der Pseudoprophet) »scheinbar gutmüthig« sei, der weiss sich mit der Symbolik der Apokalypse ausserordentlich wohlfeilen Kaufs abzufinden! Nein das Thier, welches *aussieht*, wie das Lamm, und *redet*, wie der Drache, kann (so gewiss Drache und Lamm, Satan und Christus, Gegensätze sind) nichts anderes sein, als eine Satansherrschaft unter dem äussern Schein des Christenthums, also eine innerkirchliche Lüge. Dies Thier kommt *nach* dem vorigen (heidn. Rom) und *erbt dessen Macht*. Hier ist sichtlich die Idee, dass das Christenthum einst in Rom selber durchdringen werde (schon menschlich betrachtet leicht vorauszusehen bei dem Verfall der röm. Religion) dass aber alsdann in der Stadt, die hiedurch (nothwendig) Metropole der Kirche werden muste, alles innerkirchlich Böse sich concentriren würde. Dann

*) Wer denkt hier nicht unwillkührlich an die mittelalterliche Erneuerung der römischen Heidenherrschaft in christianisirter Form?

wird die Zahl 666 um so weniger auf Nero gehn, (was schon in der defektiven Schreibart, die man anzunehmen genöthigt ist, eine Schwierigkeit hat) sondern diese Zahl wird zunächst als Zahl die mystische Bedeutung haben, dass zu den sechs Siegeln und sechs Posaunen das Antichristenthum als dritte potenzirte Sechse hinzukömmt; sodann, was die Namenbedeutung betrifft, wird *Züllig* wohl das Beste gefunden haben, wenn er die Auslegung aus der Apok. selber entnimmt. בלעם בן בער קסם cap. 2, 14 ist Typus, nicht bloss eines Lügenpropheten, wie Züllig meint, sondern der innerkirchlichen Verführung überhaupt. Aber auch »das Weib Isebel, die da sagt sie sei eine Pro»phetin« und zur Hurerei verführt, ist ein Bild der innerkirchlichen Lüge. Diese Bezeichnung der Jesabel kann hebräisch nicht kürzer und treffender wiedergegeben werden, als mit איזבל נביאת זנונים, und so füge ich zur wesentlichen Bestätigung der Züllig'schen Lösung noch hinzu, dass auch diese Worte den Zahlenwerth 666 geben, vorausgesetzt jedoch, dass אזבל defektiv geschrieben wurde, wozu aber in der griechischen Form Ἰεξάβελ, wo das lange i verloren war, Veranlassung genug lag, und was jedenfalls mindere Schwierigkeiten hat, als נרון קסר.*)

*) Dies römische Pabstthum ist, wie unsre guten Reformatoren so richtig einsahen, und neuerdings von Brandt bewiesen hat, in *frappanten* Zügen gezeichnet. Was allein Bedenklichkeiten gegen eine solche Annahme erwecken könnte, wäre die Frage, ob denn dies wahre Weissagung, ob es nicht unvermitteltes Präsagium (blosse Vorhersagung und Wahrsagerei) gewesen wäre. Allein an der inneren geistigen Vermittlung fehlt es keineswegs. Wie schon oben bemerkt, musste es sich schon menschlich betrachtet aus den damaligen Verhältnissen ahnen lassen, erstlich, dass das Christenthum über das

Unbeschadet dieses antichristlichen Reichs herrscht mittlerweile das Lamm (cap. 14), und ein Engel (v. 6) breitet das Ev. aus auf Erden; ein zweiter verkündet den Fall Roms;*) ein dritter muss gleichwohl aufs neue wieder vor der Verführung des Thieres warnen. So die Entwicklung des Antichristenthums in den 42 Monaten. Nun beginnt der letzte Kampf; plötzlich (v. 14) erscheint des Menschen Sohn in den Wolken, um Erndte zu halten. Wie der *äussere* Kampf der Finsterniss von Seiten des *Heidenthums* und *Judenthums* gegen das *Christenthum* cap. 11 f. beschrieben war, so war der *innere* Kampf von Lüge und Wahrheit in der Kirche selbst cap. 13 f. beschrieben. Nun folgt die Beschreibung des *Gerichts, dadurch die Finsterniss sich selbst richtet* (vgl. Ev. Joh. 12, 31; 16, 11). Während die (verstorbenen) Gerechten selig vor Gottes Thron stehen (15, 2) beginnen die *sieben Zornschaalen*, die mit den sieben Posaunen identisch sind (Hagel, Meer in Blut verwandelt, Wasser bitter, Sonne dunkel, innere Qual, Satansherrschaft) wie sie denn auch wirklich ebenfalls als die sieben, dem Gericht *unmittelbar vorangehenden* Plagen (15, 1) beschrieben werden. Cap. 16 wird ihre *Bedeutung* dargelegt. Es sind die Qualen, die die Finsterniss in ihren einzelnen Gestalten (als Abgötterei, Mord, Vergiessen des

---

völlig verlebte röm. Heidenthum siegen würde, zweitens, dass nach solchem Siege das Verderben sich in's Innere der Kirche schleichen müsse, drittens, dass die Hauptstadt der Welt alsdann der Mittelpunkt einer verweltlichten Herrschaft des Christenthums werden müsse. So war die Weissagung vom Pabstthum ebensosehr *vermittelt*, als das Pabstthum selber eine relativ *nothwendige* Folge gewisser, in dem von Gott geordneten Weltlauf liegender Prämissen.

*) Die Reformation?

Blutes der Märtyrer, Lästerung, böse Werke, teuflisches Wesen) sich selbst bereitet, so dass durchaus die Plage von gleicher Art ist, wie die Sünde, besonders vergleiche 16, 9. (Diese sieben Plagen bilden also jene 3½ tägige Drangsal.)*) Die siebente Plage fällt mit dem zweiten Wehe über Jerusalem (11, 14) zusammen. Die heidnische Macht, die Jerusalem inne hat, wird gebrochen (16, 19), das antichristische Reich zerstört (16, 19 und cap. 17.)**) Es

*) Die Sünden, die mit diesen Plagen bestraft werden, finden sich in der ganzen Zeit seit Zerstörung Jerusalems schon vor. Die Greuel des Heidenthums von Anfang, die gegen die Natur vernichtend wie Hagel wüthen, ebenso die Wehen furchtbarer Kriege, wo Meere von Blut fliessen, die Christenverfolgungen bis Constantin, die das Lebenswasser zu vergiften tendiren, die Lästerungen (vgl. cap. 13, 6) im Mittelalter, in Hitze der Leidenschaft, der todte Glaube und die Entsittlichung (wo das Licht der guten Werke nicht mehr leuchtet) eben jetzt, endlich eine Combination dreifacher Lüge und Lügenprophetie.

Die *Strafen* dieser Sünden, die freilich zu keiner Zeit fehlten, sollen dann in der letzten Zeit alle zusammentreffen; die alten Schulden sollen sich mit einander schrecklich rächen; die heidnischen Sünden wider die Natur durch grässliche Seuchen, die Kriege durch Entvölkerung (denn das Meer cap. 8, 8 und 16, 3, ist ebenso bildlich zu verstehn, als der Hagel cap. 8, 7 und 16, 2), die Christenverfolgungen durch blutdürstiges Wüthen der Verfolger gegen einander (16, 6), die Gott lästernden Selbstvergötterungen des Antichristenthums durch Ueberhandnehmen blinder Leidenschaft und Aufhören aller Besonnenheit und neue Lästerungen (16, 9), die Entsittlichung durch Krankheiten und Seuchen die das entartete Geschlecht nicht erträgt, sondern die es zur Verzweiflung und neuer Lästerung treiben, die letzte Generalverirrung durch einen allgemeinen Völkerkrieg zwischen Orient und Occident (16, 12) hervorgerufen durch eine, alle Haltung, Ordnung und Sitte auflösende Lügenprophetie (v. 14).

**) Apok. 17, 9 f. verstehe ich mit *Hofm.* Weiss. und Erf. II, 371 v. *Brandt* Offenb. S. 134 f. u. a. von der römischen Weltmacht als der sechsten, welcher die assyr. chald. pers. maced. antiochenische voranging, und auf welche die antichristische als siebente folgen soll.

beginnen Lobgesänge (cap. 18) und das Abendmahl des Lammes, während das antichristische Reich (v. 17—21) in den feurigen Pfuhl geworfen ist. Die Gläubigen stehen auf, und herrschen mit Christo auf Erden eine Periode hindurch, die sich zu der Zeit von der Zerst. Jer. bis zur Parusie so verhält, wie 1000 Jahre zu 42 Monaten (cap. 20, 1—6). Während jene vorige Periode abschloss mit der *Zerstörung des menschlich-irdischen Antichristenthums*, schliesst diese zweite, längere, mit der *Ueberwindung der übermenschlichen Mächte der Finsterniss* (v. 7—15); auch im Bereiche der Engel wird die Finsterniss überwunden, und sofort tritt das *Endgericht* über die, die als *Nichtchristen* gestorben waren, ein; sie werden gerichtet *nach ihren Werken*. Der neuen Erde tritt der neue Himmel gegenüber (21, 1) das Meer (Symbol des Kriegs, der unruhigen Entwicklung) hört auf; die Vereinigung Gottes mit der Menschheit ist vollendet.

Hier erscheinen noch einmal *Heiden* (21, 24 und 26; 22, 2). An eine ausserchristliche Heidenwelt ist nach cap. 20, 4 nicht mehr zu denken. Die Heiden können hier nur die sein, die ohne positiven Glauben und ohne positiven Unglauben gestorben waren, und deshalb erst beim Endgericht (20, 13) auferweckt werden, hier aber in das Buch des Lebens geschrieben wurden (20, 15). Diesen dienen die Blätter vom Lebensbaume zur *Genesung* (22, 2).

Wir fassen alles noch einmal zusammen, und zwar in tabellarischer Form:

	Sieben Briefe.	*Sechs Siegel.*		*Episode cp. 11.*	*Episode cp. 12.*	*Episode cp. 13.*	
1260 Tage 42 Monate ($3\frac{1}{2}$ Jahre) von Jer.'s Zerst. bis zu den letzten Dingen.	(Kirchliche Zustände.)	(Waffen Christi zur Ausbreitung seines Reiches.)		Die *Heiden* herrschen in *Jerusalem.* Gottes Zeugen verachtet, und von der *Menge* verworfen.	*Israel* im *Exil.* Das Christenth. unter den Heiden ausgebreitet. Israel bekehrt sich, und	In der *Kirche* selbst, zu *Rom* das antichristische Reich.	
						Fall Roms.	
						Neue Erhebung.	
$3\frac{1}{2}$ Tage der Drangsal.	*Siebtes Siegel* =		*Sechs Posaunen* (Strafgerichte der Sünden).	*(Eccl. pressa.)* Die Zeugen stehn wieder auf.	wird in der Drangsal geborgen.	Erndte: *Sechs Zornschaalen.*	
Parusie.	*Siebente Posaune.* = . . . *Siebte Schaale*: Zerstörung der Heidenherrschaft in Jerusalem, des antichristischen Reichs.						*Erste Auferstehung.*
1000 Jahre.	Herrschaft Christi auf Erden.						
Ende.	Sieg über den Satan. *Allgemeine Auferstehung.* Gericht. Neuer Himmel u. s. w.						

Wir sehen nun hieraus ob es wahr ist, dass der Ideenkreis der Apokalypse dem des Evang. widerspricht, ob speciell in Betreff des Heiden- und Judenthums ein Zwiespalt ist.

Die Grundidee des Ev., der Kampf der Finsterniss mit Christo, dem Lichte, ist auch die Grundidee der Apokalypse.

Das Ev. zieht die überirdischen Sphären in diesen Kampf herein, ebenso die Apokalypse.

Das Ev. unterscheidet eine Zeit der innern Entwicklung, wo das Christenthum verborgen und mitten in der Welt verstreut sich mit rein innerer Kraft entfaltet, (17, 11) und wo der κόσμος dasselbe anfeindet (15, 19 f.; 16, 8) und sich doch selbst sein eigen Gericht bereitet (16, 11; 12, 31) von der Zeit der äusseren sichtbaren Auferstehung (5, 28) ja es deutet (v. 25 und 28) sogar die doppelte Auferstehung schon an. Auf demselben Unterschiede beider Zeiten beruht die ganze Construktion der Apokalypse. Und alle jene Momente finden sich in ihr wieder.

Nach dem Ev. ist es das doppelte Amt der Prediger, welche durch ihr Zeugniss das Christenthum ausbreiten (15, 26 f.) und die Welt strafen (16, 8); von zweien Zeugen redet auch die Apokalypse (11, 3 f.) und auch davon, dass ihr Zeugniss der Welt ein bittres, quälendes sein wird (11, 10).

Auch nach der Apokalypse bringt die Sünde ihr eigenes Gericht schon mit sich (cap. 16).

Nach dem Ev. ist Christus *zum Vater gegangen* um den Seinen *Wohnung zu bereiten* (14, 2); nach der Apok. ist Christus *zum Vater entrückt* (12, 5) und zu des Vaters

„Stuhl," und um diesen Stuhl sind *die Seinen versammelt* (7, 4—9 u. a.).

Der ganze Widerspruch kömmt also daher, dass man das Ev. durch gezwungene Auslegung *spiristualisirt*, und die Stellen, die von einer Auferstehung reden, hinweginterpretirt, und dann die Apokalypse mit Gewalt *materiell auslegt*, ihre deutlichen Aussprüche von dem äusserlich gedrückten, unscheinbaren Zustand der Kirche (cap. 11) ihren geistigen Waffen *(ibid.)* von der Vermischung von Lüge und Wahrheit in ihr selbst (cap. 2 f. und 13) von dem in der entarteten Kirche selbst wieder verborgenen Reiche Christi (14, 6 ff. vgl. v. 12 ff.) ignorirt, die Einfachheit der geweissagten Entwicklung (indem die 42monatliche und die 3½tägige Periode immer wieder dieselben beiden Perioden sind, und nur immer wieder von andern Gesichtspunkten aus betrachtet werden) verkennt, und alles, was so sichtlich nur symbolische Form und Einkleidung ist, für Prädiktionen äusserer Fakta nimmt.

Sehen wir noch zum Schlusse, wie es in der Apok. mit dem Juden- und Heidenthum stehe.

Das Christenthum soll als blosse „*höhere Form des Judenthums*" erscheinen. Daran ist genau so viel wahr, dass die Christen (cap. 11, 1 f.) als die bezeichnet werden, die im *ναός* und am *θυσιαστήριον* anbeten, im Gegensatze zu den Juden, welche den Brandopfercultus fortsetzen! Der Tempel dient freilich auch als Symbol für das Christenthum; aber wenn einmal Symbole gebraucht wurden, welches andere wäre möglich gewesen? Und wie hätte die rein geistige, evang. freie Natur des von allen Opfern ausser dem Gebete befreiten Christenthums treffender kön-

nen dargestellt werden? — Oder wenn in den Briefen (cp. 2, 9; 3, 9) die Juden als „die, die keine wahren Juden sind“ bezeichnet werden, und die Christen als die rechten Israeliten, weist dies etwa auf die Periode hin, wo Christenthum und Judenthum noch in unmittelbarer Identität aufgefasst wurde, und nicht vielmehr auf die, wo beide schon in so scharfem Gegensatze standen, dass dem Judenthum alles Anrecht auf das Erbe der Verheissung und auf die Ehre, das Volk Gottes zu sein, abgesprochen wurde? Fühlt man sich nicht an Stellen, wie Gal. 3, 7 erinnert? Erinnern nicht vollends die Worte *τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* (2, 9) und *τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται* (3, 9) deutlich an *Ev. Joh.* 8, 38 und 44 f. *Εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐστι. — Εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· — — ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὶ . . . . ψεύστης ἐστὶν?* — Wie fern die Apokalypse aber dem judaistischen Standpunkte stehe, zeigt sich vor allem in der Art, wie sie die *schliessliche Bekehrung Israels* darstellt. Nachdem (12, 1 ff.) bereits die Fülle der Heiden eingegangen ist, und Israel die ganze Zeit bis zur Parusie im Exil war, wird, unmittelbar vor dem Eintritt der 3½tägigen Periode, *die Macht Satans über Israel gebrochen*; aber auch jetzt kommt die Tochter Zion noch nicht in ihr Land zurück; auch die 3½ Zeiten (12, 14, offenbar identisch mit den 3½ Tagen cap. 11, 9) muss sie noch in der Zerstreuung bleiben;*) alsdann erst wird Zion den Heiden ab-

*) Wie wenig äusserlich diese Bekehrung Israels gedacht, wie wenig sie als *sichtbarer Eclat* vorgestellt wird, zeigt sich besonders aus einer Vergleichung mit cap. 11. Dort wird gesagt, dass in der

genommen, und auch dann ist von der Aufrichtung eines jüdischen (judenchristlichen) Reiches keine Rede, sondern das bekehrte Israel zieht *mit den übrigen Christen zusammen* (cap. 20) in Zion ein, wo nun Christus herrscht.

Das *Judenthum soll vor dem Heidenthum bevorzugt werden*, während im Ev. das letztere vorzugsweise als die Sphäre der Ausbreitung des Reiches Christi erscheint. — In Wahrheit steht die Sache so. Schon die Propheten kennen *zweierlei Heidenthum*.. Nach *Mich.* 4, 1 ff.; Jes. 11, 10 ziehen in der messianischen Zeit zahllose Schaaren von Heiden nach Jerusalem, um sich zu bekehren; der Herr herrscht über sie in Frieden. Ganz andere Heiden, nämlich unbekehrte, sind aber noch vorhanden (Mich. 4, 11 ff.; Jes. 11, 14) die gegen das messianische Reich feindlich gesinnet sind, und zuletzt geschlagen werden. Diese zwei Arten von Heiden kommen auch in der Apokalypse vor. Die ersteren werden cap. 7, 9; cap. 11, 9 und 15; cap. 14, 6 erwähnt, als solche, die in der 42monatlichen Periode sich bekehren und der Kirche zufallen. Die anderen werden cap. 2, 26 f. als solche erwähnt, die sich nicht bekehren, sondern die Christen selber verführen wol-

---

3½ jährigen Periode die Welt gerade auf dem Gipfel ihrer äussern Macht sein, und die Verachtung des Wortes Gottes auf's äusserste gestiegen sein wird, dies also *nach der Bekehrung Israels;* so wenig ändert diese den Weltzustand um. Auch verhält sich die gesammte Menge derer, die aus den λαοῖς (Stämmen Israels) sowie aus den Heiden die göttlichen Zeugen verehren und hören werden (11, 9) zu der Masse der übrigen Erdbewohner als τινὲς, als *etliche wenige*. Neben dieser kleinen *ecclesia pressa* der letzten, 3½tägigen Periode (die also die Trümmer der Christenheit aus den Völkern mit Einschluss der neubekehrten Israeliten enthält) besteht nach cap. 11, 10 noch die mächtige *Welt* fort; ganz in Einklang mit cap. 11, 13, wo das bekehrte Israel ja auch — vom Drachen — verfolgt wird.

len (v. 20) und cap. 11, 2 als die Eroberer Jerusalems, und cap. 11, 8 als die, die ebenda die göttlichen Zeugnisse mit den Juden verachten, und (16, 19) vertilgt werden. Ebenso kennt die Apokalypse zweierlei Juden, solche, die Satans Schule sind, und sich in der ganzen 42monatlichen Periode nicht bekehren, und solche, die sich in dieser Periode bekehren (7, 4 ff). Genau dasselbe findet sich im Evangelium. Man muss wirklich sehr künstlich interpretiren, um im Evang. Joh. die Lehre zu finden, dass Israel absolut ungläubig, und die Heidenwelt durch und durch zum Glauben bereit sei! Wenn Jesus sagt, er lasse seine Jünger in der *Welt* (cap. 14 ff), so ist hierunter im Sinne des Ev. wohl schwerlich allein Judäa zu verstehen, sondern auch die *Heiden* gehören zur Welt, und auch unter ihnen sind es nur einzelne auserwählte, die sich bekehren. Wenn Jesus (Joh. 10, 16) sagt, er habe noch andere Schafe, so liegt darin gewiss soviel, dass er *auch in Israel* Schafe habe! Also sind Ev. und Apok. soweit ganz einstimmig. Wenn es nun aber wahr ist, dass im Ev. die Juden doch *relativ* als weniger gestimmt zur Aufnahme des Christenthums erscheinen, so finden wir diese Anschauung in der Apok. geradezu im vollsten Maasse wieder. Denn die Zahl der Israeliten, die sich vor der Parusie bekehren, ist begrenzt, die der Heiden zahllos; und die Bekehrung Israels in Masse erfolgt, wie bemerkt, erst am Ende, nachdem die Fülle der Heiden schon eingegangen ist (cap. 12).

So ungegründet ist also der Einwurf, dass die Grundanschauung der Apokalypse der des Ev. widerspreche, dass vielmehr umgekehrt zwischen beiden im Ganzen und Ein-

zelnen die durchgreifendste Einheit des Planes und der Ideen und Anschauungen stattfindet. Man muss aber der neg. Kritik für ihre Einwürfe Dank wissen, indem sie dadurch Untersuchungen veranlasst, die zu so erfreulichen Resultaten führen. —

Wir schliessen hiemit unsere Untersuchung ab. Nur noch eine Bemerkung erlaube ich mir als Nachtrag zu der Anmerkung S. 85. Wenn ich dort mich entschieden dafür erklärte, dass der Hebr.br. vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse, so wird dies durch Hebr. 8, 4 noch weiter bestätigt. Hier, wie überhaupt im Hebr. br., ist von dem *von Moses eingesetzten* levitischen Priesterthum (und zwar als von einem noch bestehenden) die Rede. Das mosaisch legitime Priesterthum und die σκηνή cap. 7 — 10 erscheinen als völlig mit einander verwachsen, und es *kann* damit nicht der leontopolitanische Tempel gemeint sein, schon darum, weil alle jene Aussagen (dass der Rauchaltar dem Allerheiligsten angehörte 9, 2; dass der Hohepriester täglich opferte 7, 27; 10, 11; vgl. 9, 7) woraus man auf den leont. Tempel schliessen will, gar nicht von einem Tempel, sondern von der *alten Stiftshütte*, ausgesagt werden, und überhaupt der *alttestamentliche Cultus schlechthin* als Vorbild der neutestamentlichen Erfüllung entgegengestellt wird. Hätte der Verf. an den leont. Tempel gedacht, so wäre alsdann zu verwundern, dass er nicht auch noch das so nahe liegende Argument benützt hätte: »konnte der jerus. Tempelcultus abgeschafft und durch den leontop. ersetzt werden, wie viel mehr kann auch dieser abgeschafft und durch das Hohepriesterthum Christi und das himmlische Heiligthum ersetzt werden.« Da sich von diesem

so nahe liegenden Argument nichts findet, so kann der Verf. unmöglich an den leont. Tempel gedacht haben.

Soviel als Nachtrag zu jener Anmerkung. Wenn ich nun in diesem Schriftchen Baur's Ansicht mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen gesucht habe, so wird es hoffentlich nicht an gewissen Organen fehlen, die darin nur einen neuen Beweis sehen, dass ich ein geschworener Feind aller freien, kritischen Forschungen sei. Und es wird mir auch gar nichts helfen, wenn ich auf die Art und Methode meiner Untersuchung als auf den schlagendsten Gegenbeweis mich berufe. Denn *duo si faciunt idem, non est idem.* Wenn ein Theologe sich z. B. in solche philologische Forschungen, wie sie im dritten Theil dieser Schrift sich finden, einlässt, und dadurch zu dem Resultate gelangt, dass irgend eine Schrift unächt sei, so hat sich dieser von dem reinsten wissenschaftlichen Interesse leiten lassen. Führen ihn aber seine Untersuchungen zu dem entgegengesetzten Resultate, so ist es mit seiner Wissenschaft nichts, sondern er hat sein Resultat zuvor schon fertig gehabt, und ist ein Rabulist. Oder ist dies ein ungegründeter Argwohn? — O wie hart lässt Baur bei Gelegenheit des Lanzenstichs die Theologen an, welche sich unterfangen, hier „bei der Medizin das Heil ihrer Wissenschaft zu suchen," anstatt den ganzen Passus aus dem Plan des fingirenden Evsten. zu begreifen! (5. 169) Aber wer war es denn, der hier zuerst*) bei der Medizin Succurs holte? Strauss war es. Und er that es, um die *Unmöglichkeit* des Vorfalls zu beweisen. Damals schwieg

*) Nämlich in neuerer Zeit wieder zuerst. Von der alten Controverse zwischen Reformirten und Lutheranern rede ich hier nicht.

Baur. Ja noch mehr, er acceptirt sogar (vgl. 5 165 ff.) den Ausspruch der Strauss'schen Medizin. Sobald sich aber andere Theologen unterstehen, die Thatsachen der medizinischen Wissenschaft *für* die Möglichkeit jenes Vorfalls in Anspruch zu nehmen — siehe da, da heisst es plötzlich unwissenschaftlich, bei der Medizin betteln zu gehen. — Ich bin kein geschworener Feind der freien kritischen Untersuchung; aber von einer solchen *Unfreiheit* der Kritik, wie sie hier Baur an den Tag gelegt hat, bin ich allerdings ein Gegner. Wenn das Tadel verdient, nun, den will ich gerne tragen.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitendes 5

Erster Abschnitt. Der Inhalt.

§. 1. Der Plan des vierten Evangeliums 15
§. 2. Widersprüche zwischen Joh. und den Syn. . . 21
§. 3. Innere Unmöglichkeiten 50
§. 4. Unkenntniss der Geographie und Geschichte . . 72
§. 5. Sichere Thatsachen über die Wunder der evangelischen Geschichte 75

Zweiter Abschnitt. Die äussern Zeugnisse.

§. 6. Die Lehrbegriffe 81
§. 7. Sind die Einwürfe Baur's gegen die äussern Zeugnisse gültig 101
§. 8. Der Osterstreit 114

Dritter Abschnitt. Das Verhältniss zur Apokalypse.

§. 9. Standpunkt der Kritik 137
§. 10. Hebraismen 141
§. 11. Sprache überhaupt 167
§. 12. Der Apokalyptiker und die Evangelisten Markus und Johannes 180
§. 13. Die Phantasie und die äussern Zeugnisse . . 188
§. 14. Lehrbegriff 193

Bei **Meyer und Zeller in Zürich** sind soeben folgende populäre, besonders den Herren Geistlichen und Volksschullehrern, sehr zu empfehlende Bücher erschienen:

Pestalozzi's
Lienhard und Gertrud.

Ein

Buch für das Volk.

Die zwei ersten (populären) Theile in einem Bande nach der ursprünglichen in unserm Verlage erschienenen Ausgabe neu gedruckt.

Mit 13 Federzeichnungen von H. Wendel und einer Musikbeilage.

4. 1 Rthlr. od. 1 fl. 48 kr.

Es ist wohl unnöthig, diese von mehrern Volksfreunden herausgegebene, jeder gewinnsuchenden Spekulation fern stehende, daher auch äußerst billige Prachtausgabe des ausgezeichneten Volksbuches ausführlicher zu empfehlen.

Zugleich machen wir alle Erzieher darauf aufmerksam, daß ein Auszug aus Pestalozzis sämmtlichen Werken, theils in einer schönen, theils in einer wohlfeilern Ausgabe unter der Presse sich befindet, und noch vor der Jubelfeier Pestalozzis erscheinen wird.

Schweizerisches Familienbuch.

Herausgegeben
von
J. J. Reithard,
gewesenem evang. Schulinspektor des Kantons Glarus.

Erster Jahrgang.

gr. 8., mit vielen lith. Bildern, br. 1 Rthlr. 20 Ngr. od. 3 fl.

Dieses Unternehmen des bekannten Volksschriftstellers und Dichters hat die Unterhaltung und Belehrung von Jung und Alt zum Zwecke; soll aber zum Unterschiede von so vielen andern Unterhaltungsblättern, Volks- und Jugendschriften, nur solchen Stoff darbieten, welcher sich vorzugsweise der Jugend gegenüber, in sittlicher und christlicher Beziehung als gesunde Geistesnahrung rechtfertigen läßt.

Im Speziellen enthält das Familienbuch geist- und herzbildende Erzählungen, Schweizerische Geschichten und Sagen, Biographien, Reisebeschreibungen, Gedichte, Räthsel, Musikbeilagen, interessante und nützliche Miscellen und Notizen verschiedener Art. Die Mitwirkung einiger der anerkannt besten schweizerischen Dichter, Schriftsteller und Komponisten erleichtert die Durchführung eines Unternehmens, dessen Bedürfniß gerade durch die Ueberfülle unzweckmäßiger Jugend- und Unterhaltungsschriften dringend geworden ist.

Neues

Schulgesangbuch

für die

allgemeinen Volksschulen.

Zweite verbesserte Auflage.

Dieses vom h. Erziehungsrathe von Zürich als obligatorisch anerkannte Schulgesangbuch kostet complet (18½ Bgn.) nur 8 gr. od. 26 kr.

Das erste Heft, enthaltend ein- und zweistimmige Gesänge. 4 gr. od. 18 kr.

Das zweite Heft, enthaltend drei- und vierstimmige Gesänge. 4 gr. od. 18 kr.

Das dritte Heft, enthaltend Choräle. 5 gr. od. 24 kr.

Sowohl das Ganze als die einzelnen Hefte sind auch gebunden in Carton oder in Rück- und Eckleder sehr billig zu haben.

Von der Vortrefflichkeit dieses Lehrmittels dürfte wohl am deutlichsten zeugen, daß die erste Auflage von 15,000 Exemplaren innert 4 Monaten vergriffen war.

Religiöse

Unterhaltungen eines Lehrers

mit

seinen Schülern erster Klasse,

Kindern zwischen dem 5. und 7. Lebensjahre.

Von

J. Andreas Hoffmann.

12. 7 Ngr. od. 24 Kr.

Ostergabe

für

die Jugend.

Ein Frühlingskranz.

Gewunden von einem Jugendfreunde.

12. br. 4½ Ngr. od. 18 Kr.

Radikale

Jesuitenpredigt.

Gehalten am Neujahrstage 1845 im geheimen Konventikel der Wissenden

von

Pater Incognitus,

schweizer. Mitgliede des Ordens der Neujesuiten.

7½ Ngr. od. 27 Kr.

Auf dem

Emmenfelde bei Luzern

am 1. April 1845.

Gedicht

von dem Verfasser der Neujesuitenpredigt.

12. br. 7½ Ngr. od. 27 Kr.

Wer nicht von dem modernen Vorurtheil befangen ist, daß nur das, was freisinnig tönt, auch freisinnig, geistreich, schön und wahr sein könne, dürfte wohl die genannten Eigenschaften auch in obigen allerdings nicht „freisinnig“ tönenden Poesien eines der ersten Schweizerdichter finden.

Handbuch

der poetischen

Nationalliteratur der Deutschen

von Haller bis auf die neueste Zeit.

Vollständige

Sammlung von Musterstücken aus allen Dichtern und Dichtungsformen, nebst Angabe der frühern Lesearten, biographischen Notizen und literarisch-ästhetischem Kommentar.

Von

Dr. Heinrich Kurz,

Professor der deutschen Literatur in Aarau.

Einzeln 1r Band, von Haller bis Göthe. 1 Rthlr. 22½ gr. od. 3 fl.
— 2r — von Schiller bis auf die neueste Zeit. 1 Rthl. 22½ gr. od. 3 fl.
— 3r — Kommentar. 1 Rthl. 22½ gr. od. 3 fl.

Complet 3 Bände 4 Rthlr. 14 gr. od. 8 fl.

Ferner von demſelben Verfaſſer und in ganz gleicher Einrichtung iſt auch erſchienen:

Handbuch

der proſaiſchen

Nationalliteratur der Deutſchen

von Gottſched bis auf die neueſte Zeit.

Mit Kommentar.

Von

Dr. Heinrich Kurz.

Erſter und zweiter Band.

Subſcriptionspreis für den Band 1 Rthlr. 17½ Ngr. od. 2 fl. 45 kr.

Ebenſo iſt unter der Preſſe ein von vielen Seiten lebhaft gewünſchtes

Handbuch

der altdeutſchen

Nationalliteratur der Deutſchen.

Mit Noten und Kommentar.

Von

Dr. Heinrich Kurz.

Dieſes Werk, welches Proſa und Poeſie umfaßt, wird die Stärke und den Preis der beiden andern Bände haben.

Der

junge Deutſch-Michel

von

A. E. Fröhlich.

Zweite verbeſſerte und vermehrte Auflage.

12. ſchön br. 16 gr. od. 1 fl. 12 kr.

Daß die erſte große Auflage dieſer vom konſervativen Standpunkte aus geſchriebenen Epigrammenſammlung des berühmten Schweizerdichters ſich in einigen Monaten vergriff, zeugt wohl hinlänglich von der Originalität ihres Gehaltes.